六祖壇經

新版·敦煌新本

楊曾文／校寫



宗教文化出版社



新版《敦煌新本·六祖壇經》簡介

在中國佛教中，禪宗是最富有民族特色的宗派之一。記述慧能(638−713)的生平事迹和語録的《六祖壇經》，是中國人佛教著作中唯一被奉爲“經”的文獻，是禪宗所依據的重要經典，主張人人生來具有與佛一樣的本性，只要能够自我體認自性就能達到解脱，所謂“識心見性，自成佛道”。

本書分三大部分：一是敦煌新本《壇經》的校勘本；二是附録發現于日本大乘寺的宋代惠昕本《壇經》及多種有關慧能與《壇經》的重要文獻資料；三是論述《壇經》及其思想的長篇論文。



ISBN 7−80123−357−3／K · 104
定價：22.00元

新版・敦煌新本

六祖壇經

楊曾文／校寫



六祖壇經

新版 敦煌新本

楊曾文 校寫

宗教文化出版社



圖書在版編目(CIP)數據
新版敦煌新本六祖壇經/楊曾文校寫. - 北京:宗教文化出版社,2001.5
ISBN 7-80123-357-3
Ⅰ.六… Ⅱ.楊… Ⅲ.佛經-研究 Ⅳ.B94
中國版本圖書館 CIP 數據核字(2001)第 19533 號

新版敦煌新本六祖壇經

楊曾文　校寫

出版發行: 宗教文化出版社
地　　址: 北京市交道口北三條 32 號 (100007)
電　　話: 64023355-2503,2603
責任編輯: 張越宏
印　　刷: 北京鑫洪源印刷廠

版本記錄: 850×1168 毫米 32 開本 11.5 印張 255 千字
2001 年 5 月第 1 版　2001 年 5 月第 1 次印刷
印　　數: 1—3000
書　　號: ISBN 7-80123-357-3/K·104
定　　價: 22.00

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶

州大梵寺施法壇經一卷兼受無相 戒弘法弟子法海集記

惠能大師於大梵寺講堂中昇高座說摩訶般若波羅蜜法受無

相戒其時座下僧尼道俗一万餘人韶州刺史遠璩及諸官寮三十餘

人儒士餘人同請大師說摩訶般若波羅蜜法刺史遂令門人僧法海

集記流行後代與學道者承此宗旨遞相傳受有所依約以為稟承

說此壇經能大師言善知識淨心念摩訶般若波羅蜜法大師[illegible]

敦博本《六祖書壇經》書影一

依此修行即不墮落　惠能答曰我此踏碓八箇餘月未至堂前
望上人引惠能至南廊下見此偈礼拜亦願誦取結來生緣願
生仏地童子引能至南廊能即礼拜此偈為不識字請一人讀
惠能聞已即識大意惠能亦作一偈又請得一解書人於西間壁
上題著呈自本心不識本心學法無益識心見性即悟大意
惠能偈曰　菩提本无樹　明鏡亦无臺　仏性常清淨　何處有塵埃
又偈曰
心是菩提樹　身為明鏡臺　明鏡本清淨　何處染塵埃
院內徒眾見能作此偈盡怪惠能却入碓坊

敦博本《六祖壇經》書影二

新版前言

楊曾文

《敦煌新本·六祖壇經》，上海古籍出版社一九九三年出版，此後又曾再印，然而早在前幾年此書已經脱銷。國内外朋友希望我向出版社提議再印，以滿足參考需要。經與出版社聯系得知，他們因忙于新的出版任務，近期難以安排再印。在此書出版合同即將到期之際，承蒙出版社方面的好意，同意我收回版權請别的出版社出版。經與宗教文化出版社方面聯系，該社領導以最快的速度給予答復，决定近期安排再版此書，令人感動。

本書分三部分：正編是敦煌新本《六祖壇經》；附編一是惠昕本《壇經》之一的大乘寺本《壇經》及其他有關慧能、早期禪宗的資料；附編二是筆者的研究論文。

敦煌本《六祖壇經》寫本除最早發現的斯坦因本、本書發表的敦博本（敦煌縣博物館——現爲敦煌市博物館收藏本）之外，近年又有新的發現。其中有：

1. 陳垣早已發現而長期未被學術界注意的國家圖書館本（簡稱北京本）；

2. 曾被日本人掠取放置旅順博物館（曾稱所謂「關東廳博物館」）而現已下落不明的敦煌本《壇經》首尾二枚照片；

3．從國家圖書館敦煌文獻中發現的僅有七十七字的(有)字七九號殘片。

任繼愈主編，江蘇古籍出版社一九九三年出版《中國佛教叢書·禪宗編》第一册收有敦煌本、敦博本照片；周紹良編著，文物出版社一九九七年出版《敦煌寫本壇經原本》書前收載上述所有敦煌寫本的照片，為讀者參考提供了方便。

這些現存抄本雖全殘多寡不同，但可斷定它們皆源自同一類型《壇經》，在內容字句上没有大的差异，可以互作校勘。

這次新版從整體上仍保留原貌，但又據上述各種敦煌寫本《壇經》對原書重作校勘，並對書中其它部分的個別字句、標點作了修正。

本書新版得到宗教文化出版社領導的支持，副總編戴晨京博士、張越宏女士承擔本書再版的繁重編輯工作，謹此表示誠摯的感謝。

二〇〇〇年十二月十九日于北京南方莊公寓

序

周紹良

《壇經》是佛教禪宗的一部重要典籍，過去由於人們認為這部書經過一些人增損，文字鄙俚繁雜（郎簡《壇經序》），是需要訂正的，也有人自己承認為古本文繁，披覽之徒，初忻後厭，於是加以釐定，加以分卷（沙門惠昕《壇經序》），於是繁簡真偽之爭，至今未得定論。這是人所共知的。

自從敦煌石窟發現秘藏，曾出一鈔本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，於是學界公認這是世界上最早的鈔本，它應該比較接近曹溪原本。經過相互比勘，的確是與傳世諸本如沙門惠昕序本《六祖壇經》、釋契嵩編《六祖大師法寶壇經曹溪原本》、釋宗寶跋本《六祖大師法寶壇經》等，是有很重要的出入，但是也有人認為敦煌石窟所發現這個本子是節略本。

我個人看法，敦煌石窟所發現的這本《壇經》還是應該承認是一部最早的鈔本，從時間論，雖然很難確認它是唐代鈔本，但至少不會晚于五代時期至宋初。因為它已經不是卷子鈔本，而是用方册式樣的册子鈔寫的。因為佛教典籍，一直到宋代初年刻《開寶藏》時還保存卷子形式，即使在

民間或者已早有方册本流行，恐怕難以上推到唐代。並且從鈔寫形式論，敦煌經生一直是用卷子鈔寫經籍，中原地區更未見有以方册形式鈔寫佛教典籍的記載或實物。所以個人考慮，這本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，或許還是粵越僧人的書籍，這是當時南方流行的形式，由他們從廣東地方携來敦煌，時代或在宋初？如果這一推斷可以成立，那麼這個本子肯定録自曹溪，出自原本的。

現在這個本子原件保存在倫敦大英博物館，研究《壇經》者大都輾轉依賴照片或過録本進行工作。從照片看到，原鈔本甚為草率，似非深于禪學者所録，因之中間錯落衍誤，舉目皆是。像這樣的鈔本，居然不遠萬里，被帶到敦煌。推其原故，大概禪宗修持，不立文字，所以對祖師垂訓，祇是隨便請人鈔録一份，以供參悟，鈔手也就草率從事，並不忠實謄寫。大概類似這種本子很多，以致後來研讀《壇經》的人，感到文字鄙俚繁雜，遂各自加工整理，形成各式各樣的定本。

由於《壇經》版本甚多，過去曾有意彙集成編，以便學者共同研究。同時，於《敦煌遺書總目索引》所載「旅順博物館所存敦煌之佛教經典」中查出該館藏有《南宗頓教〈最上大乘摩訶般若波羅蜜多經〉》一目，知該館也藏有鈔本《壇經》。偶與向達先生談及，承其見告，過去初至敦煌時，曾於當地收藏家任子宜處得見所藏《壇經》，形制與倫敦本極相似，不但鈔寫工整，而且文字少誤。當時曾假歸録副，後來返回重慶，偶與呂澂先生談及，呂先生乞去，不得已贈之。二次再至敦煌，重

新向任子宜借録一過，列入《敦煌雜録》（未出版）。可惜原書已不知散在何處云云。因舉所過録本相示，展讀之下，確比倫敦藏本完整少誤。後來函致旅順博物館追蹤所藏一本。得覆云早已逸失，無從尋覓。又復多方探詢任藏《壇經》，亦迄無消息。

一九八六年成立敦煌吐魯番學會，承邀赴敦煌訪問，在參觀敦煌縣博物館時，于展櫃中赫然陳列一本《壇經》，因請主事者提出細檢，則任子宜舊藏本也。大喜過望。歸來後因請古文獻研究室鄧文寬同志專程再去敦煌，蒙博物館當局慨允借拍。旬日携返，細加檢視，並出倫敦藏本照片對勘，其錯落衍誤者，大多得以補正。過去研究者據倫敦藏本加以臆測、考證、訂補之處，得此本而霍然，毋庸費辭矣。

中國社會科學院世界宗教研究所擬編《中國佛教叢書·禪宗編》，因舉所得前述照片列入其中。然而此書之印，看來遥遥無期。楊曾文同志將其校本與日本發現之大乘寺藏《韶州曹溪山六祖壇經》彙印為一册，以公於世人。我想這對研究《壇經》是極為有用的。他還將他所研究《壇經》諸本演變之探討文字附之於後，這更有便於學者之參考。楊曾文同志認為任子宜保存之功與向達先生發現此本之功皆不可没，囑述其經過，以誌老一輩對于學術之貢獻。謹記其原委與個人認識於此。

一九九一年七月二十二日

自序

隋唐是中國佛教發展的鼎盛時期。天臺宗、華嚴宗和禪宗等富有民族特色的佛教宗派的相繼形成，標誌着佛教民族化歷程的基本結束，此後進入中國民族佛教的持續和發展的新時期。在這些佛教宗派中，以禪宗的民族特色尤為突出，它在唐末五代迅速傳播，勢力和影響遠遠超越於其他宗派之上。

禪宗雖尊奉北魏時來華的印度禪僧菩提達摩為初祖，但從現存資料考察，禪宗的真正創始人應是被奉為四祖的道信（五八〇—六五一）和五祖弘忍（六〇一—六七五）。他們在蘄州黄梅（在今湖北省）的雙峰山和馮茂山（東山）傳法，弟子達五百人以上，所謂「東山法門」禪法已遠近聞名。弘忍死後，禪宗分裂為南北二宗。北宗以弘忍的弟子神秀（？—七〇六）為代表，主要傳播于以長安、洛陽兩京為中心的廣大北方地區，其禪法基本繼承道信、弘忍的傳統，主張坐禪修心，通過漸進的修行程序達到精神解脱。南宗以弘忍的另一個弟子慧能（或寫作「惠能」，六三八—七一三）為代表，開始僅流傳在南方部分地區，主張寄坐禪於日常生活之中，反對固守特定的修行方法和程序，强調自己「識心見性」，頓悟成佛。慧能的南宗禪法經其弟子神會（六八四—七五八）的大力

宣傳，特別在「安史之亂」後由于唐朝廷的有力支持，逐漸風行全國，成為禪宗主流，如柳宗元《賜謚大鑒禪師碑》所説：「凡言禪皆本曹溪。」此後的禪宗，實際衹是慧能的南宗。因此學術界也有人以慧能為禪宗真正的創始人。

慧能被禪宗奉為直承弘忍之後的六祖，記載他的生平事迹和語録的《六祖壇經》是禪宗傳教和教授禪法的主要依據。慧能死後，弟子們到各地傳授南宗禪法，逐漸形成了傳承世系和禪法風格各異的許多禪派。神會的一支稱荷澤宗，在神會死後不久便衰微。慧能的另兩個弟子青原行思（？—七四〇）和南岳懷讓（六七七—七四四）分別在吉州青原山（在今江西吉安市東南）、南岳（在今湖南衡山縣）傳法，門下弟子很多。行思門下有希遷（七〇〇—七九一），後來形成曹洞宗、雲門宗、法眼宗。懷讓之後有馬祖道一（七〇九—七八八），後來形成臨濟宗、溈仰宗。以上史稱禪門五家。禪宗儘管形成這樣多派別，各派又有自家獨特的禪法和傳法方式，但實際皆以《六祖壇經》為基本依據。元代禪僧德異明確地説：「一門深入，五派同源，歷遍鑪錘，規模廣大，原其五家綱要，盡出《壇經》。」（《壇經序》）

《六祖壇經》在禪宗中是如此重要，但它絶不是一次形成的，也不是衹有一個本子。元代宗寶曾改編過《壇經》，學術界一般稱此種《壇經》為宗寶本。明版《大藏經》所收的《壇經》即為宗寶本。此後，社會上最流行的《壇經》就是宗寶本，其他各種本子的《壇經》逐漸佚失。一九二三年日本學

者矢吹慶輝（一八七九—一九三九）從倫敦大英博物館收藏的敦煌文書中發現了手寫本《六祖壇經》，一九二八年校寫後收編到《大正新修大藏經》的第四十八卷之中。學術界稱此為敦煌本《壇經》。敦煌本當抄寫于唐末至宋初，篇幅比通行的宗寶本少得多，不分章節，言語樸素，可以看出它是早期的《壇經》，其中為後人附加的成份較少。人們由此得到啟發，《壇經》不衹有一種本子，宗寶本《壇經》不足以反映慧能的思想和南宗開創時的真實情況。此後，日本學者在京都的興聖寺發現宋初乾德五年（九六七）惠昕改編的《壇經》的翻印本，後來在石川縣大乘寺、名古屋市真福寺等地也發現此類《壇經》抄本或刻本。經過對比研究，學者們認識到《壇經》有一個形成和演變的歷史，是禪宗思想和歷史發展的反映。

敦煌本因為是諸本《壇經》中最早的，所以更為學術界珍視。校本很多，除《大正藏》所收矢吹慶輝的校本外，日本鈴木大拙（一八七〇—一九六六）在一九三四年刊行的校訂本《敦煌出土六祖壇經》（森江書店版）最為流行。全書分五十七節，並加校注，撰文解說。因為原敦煌寫本字迹混亂，錯訛太多，致使現在各種校本都有缺欠，某些字句仍難以讀通。一九四三年中國史學家向達（一九〇〇—一九六六）到敦煌訪查古寫經，從當地名士任子宜收藏品中發現一册梵夾式蝶裝本的抄經，載有四個禪宗文獻，其中有唐獨孤沛撰《菩提達摩南宗定是非論》（首缺）和《南宗頓教最上大乘壇經》。向達在一九五〇年寫的《西征小記》（後收入《唐代長安與西域文明》一書中）對此

作了介紹，引起了國內外學者的極大關注。日本學者柳田聖山在一九七四年出版的《禪家語録Ⅱ·禪籍解題》(日本築摩書房版)中在介紹《敦煌本六祖壇經》時提到：「向達在《西征小記》中講敦煌地方有歸私人所有的一本，其所在不明。」此後一九八○年柳田為《講座佛教8·敦煌佛教和禪》(大東出版社版)所寫的《總説》中又提到此事，説他曾向中國方面多位學者打聽任子宜本《壇經》的下落，但一無所獲。順便提一下，筆者在一九八二年初曾到日本京都大學人文科學研究所研修三個月，參加過由柳田教授主持的「禪宗文獻研究班」，當時班員分工註釋宋惠洪的《禪林僧寶傳》。回國前夕，柳田教授特為我複製了向達的《西行小記》，鄭重囑託回國後打聽一下任子宜本《壇經》的去處。我此後雖多方了解，也無所獲。一九八五年下半年我專程赴日考察日本對禪宗文獻的研究和整理情況，對諸本《壇經》及它們各自的特點作了詳細的調查。在一九八六年春，世界宗教研究所幾位同志參加編《中國佛教叢書·禪宗編》(任繼愈主編)，承蒙中國佛教協會周紹良先生提供一部完整的《壇經》照片。我仔細一看，便知即是任子宜發現並珍藏多年的那部手抄本《壇經》。照片下部都署明「敦博○七七」，意為在敦煌縣博物館收藏的寫經中它是七七號。我當時非常高興，任子宜本《壇經》總算知道下落了！就在同年二月由北京大學出版社出版的《敦煌吐魯番文獻研究論集》三輯的《敦煌縣博物館藏敦煌遺書目録》中也載録了編號○七七的《南宗頓教最上大乘般若波羅蜜經》的目録。研究所張新鷹同志特地為我複製了一份敦博本《壇經》、《定是

非論》等，此後我便開始了校勘和研究。其間有朋友帶着敦博本照片找筆者，希望合作研究，但此事最終未能成功。

本書在一九八六年底完成初稿，此後幾經修改和補充，才成今天這個樣子。一九八七年十月在北京召開中日第二次佛教學術會議，我作為中方代表之一發表了《中日的敦煌禪籍研究和敦博本〈壇經〉、〈南宗定是非論〉等文獻的學術價值》（《世界宗教研究》一九八八年第一期），對敦博本《壇經》等作了介紹，引起國內外學者的極大興趣，希望早日看到敦博本的發表。然而由於某種原因，一拖就是三年多。本書僅發表筆者據照片所作的敦博本《壇經》的校本，至於全部照片，在中國社會科學出版社將要出版的《中國佛教叢書·禪宗編》中可以看到。《壇經》敦博本是敦煌本的同源異抄本，它的發表可以補敦煌本的不足，為《壇經》和禪宗研究提供新的資料。

本書在編排上分三大部分：一、正編，全文發表敦博本（也可稱敦煌新本）的校寫本。二、附編，全文轉載日本鈴木大拙所校惠昕本《壇經》之一的大乘寺本《壇經》。這是國內首次發表。又發表了約著於唐建中二年（七八一）的《曹溪大師傳》以及《六祖大師緣起外紀》等文字，可作為研究禪宗和《壇經》的參考資料。三、研究編，發表筆者所著《壇經敦博本的學術價值和關於壇經諸本演變、禪法思想的探討》，其中有些見解還很不成熟，希望引起讀者的興趣，作進一步的研究。

借此機會向已故敦煌名士任子宜先生表示筆者的敬意。現稱做敦博本或敦煌新本的《壇經》

寫本是任子宜先生一九三五年於敦煌千佛山的上寺發現並保存的，在一九四三年向達教授到敦煌時又慨然拿出所藏讓他看。筆者也向已故向達教授表示敬意，正是向達教授首次向社會介紹任子宜本《壇經》等抄本，引起國内外學術界的重視。最後還應特別感謝周紹良先生慷慨地把自己珍藏的敦博本照片獻出，供研究和發表。

上海古籍出版社一向以重效率為人稱道，本書承蒙出版社領導和李劍雄同志的大力支持，得以順利出版，敝人不勝感謝。

楊曾文　一九九〇年十二月十九日於北京

目録

新版前言……楊曾文　一
序……周紹良　一
自序……楊曾文　五
敦煌新本 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經……一
附編(一)
(大乘寺本)韶州曹溪山六祖師壇經……八三
曹溪大師傳……一一八
六祖大師緣起外紀……門人法海等　一三三
光孝寺瘞髮塔記……唐　法性寺住持法才　一三七

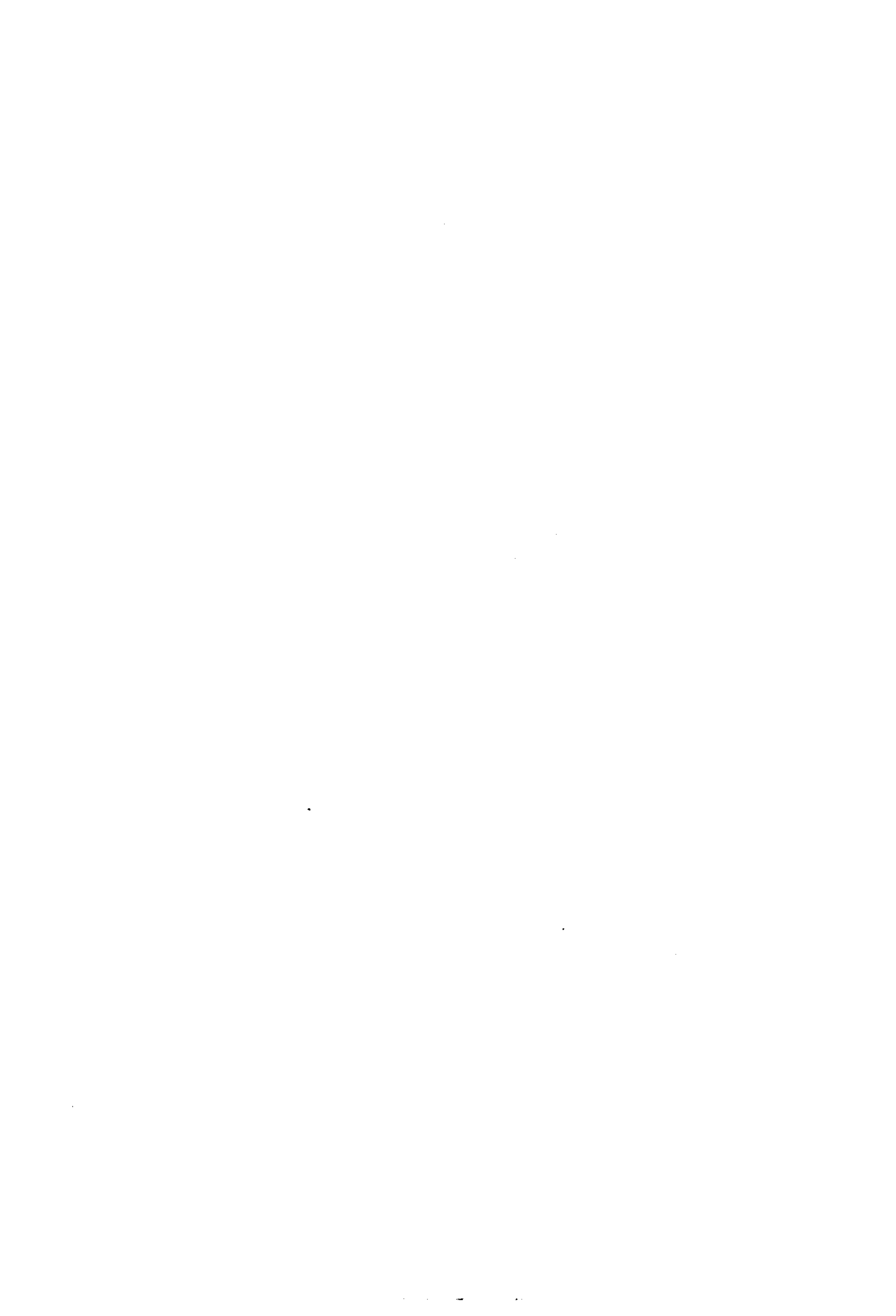
六祖能禪師碑銘……唐 王維 一三九
賜謚大鑒禪師碑……唐 柳宗元 一四四
大鑒禪師碑……唐 劉禹錫 一四七
惠能和尚傳……南唐 招慶寺靜、筠二禪德 一四九
唐韶州今南華寺慧能傳……宋 贊寧 一五五
六祖壇經序(附晁子健再刊記)……宋 依真小師邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕 一五九
六祖壇經後叙……宋 周希古 一六一
六祖大師法寶壇經贊……宋 明教大師契嵩 一六二
六祖法寶記叙……宋 吏部侍郎郎簡 一六八
六祖法寶壇經序……元 古筠比丘德異 一七〇
元大德四年高麗版德異本《六祖壇經》跋……高麗 萬恒 一七二
六祖大師法寶壇經跋……元 宗寶 一七三
傳法寶紀並序……唐 杜朏 一七四

附編(二)

《壇經》敦博本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討……一九七
一、六十年來《壇經》研究的回顧……二〇〇
二、敦博本《壇經》及其學術價值……二一二
三、慧能與《六祖壇經》……二三六
(一)從盧行者到六祖能大師——禪宗改革者、南宗創始人……二三六
慧能的家世……二三九
曹溪修學佛法黃梅投師(公元六七〇——六七四年)……二四〇
風幡之論與出家受戒(公元六七六年)……二五三
曹溪傳法(公元六七六〔或六七七〕——七一三年)……二五七
六祖地位的確立……二六六
(二)關於《壇經》的形成……二六九
從《壇經》的結構看《壇經》的形成……二七一
關於《壇經》不是神會或神會一派的人,也不是其他人所作的概要説明……二七九
《壇經》諸本的演變……二九三
(1)《壇經》祖本……二九三

(2)敦煌原本……二九三
(3)惠昕本……三〇一
(4)契嵩本……三〇七
(5)德異本和曹溪原本……三〇七
(6)宗寶本……三一一
四、《壇經》禪法思想略析……三一五
(一)强調衆生皆有成佛的可能性，皆可自修自悟——所謂「無相戒」……三一五
(二)主張頓教法門，說「一悟即至佛地」……三二〇
(三)寄坐禪於自然無為和日常生活之中——所謂「無念為宗」……三二四
(四)關於不二法門與慧能禪法……三三三
主要參考書目……三四四

敦煌新本 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經 六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經



南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經

敦煌本《六祖壇經》是現存最早的《壇經》。這裏發表的是敦煌縣(現為敦煌市)博物館所藏〇七七號文書中第四個抄件。標題和内容與一九二三年日本矢吹慶輝在倫敦大英博物館所藏敦煌遺書中發現的抄本(編號：斯五四七五，簡稱敦煌本)相同，當為底本類型相同的另一個抄本。但此本(下簡稱敦博本，亦即敦煌新本)比敦煌本字迹清晰，錯訛和遺漏字較少。

矢吹慶輝在一九二八年把他校訂的敦煌本《六祖壇經》收入《大正新修大藏經》第四十八卷之中，又將其原件影印本收入《鳴沙餘韵》(一九三〇年日本岩波書店出版)。此後，鈴木貞太郎(鈴木大拙)與公田連太郎在一九三四年刊行了他們的校訂本《敦煌出土六祖壇經》(日本森江書店出版)。

此外在敦煌文獻中還發現與敦煌本《壇經》屬于同一類型的《壇經》殘本、殘

片：

一、北京本（舊編：岡四十八號；新編：北八〇二四號背面），僅殘存中間一部分。陳垣在《敦煌劫餘録》（中央研究院歷史語言研究所一九三一年四月專刊之四）第六册第四九八頁在《無量壽宗要經》項下著録「該卷正面為《無量壽宗要經》，背面為《壇經》及其它内容」，並在該號的《附記》中對背面的書文著録：「背寫《六祖壇經》數段；又《金剛經》等數行。」但長期以來人們對此發現未予注意，没有研究。

二、方廣錩在國家圖書館發現僅有七十七字的「有七十九號」敦煌本殘片。

三、旅順博物館本。日本大谷探險隊掠取曾放置旅順博物館，現在已下落不明，僅存首尾二枚照片（日本龍谷大學西域出土佛典研究班一九八九年刊《舊關東廳博物館所藏大谷探險隊將來文書目録》圖版第一一三、一一四）。

比敦煌本稍晚的《壇經》是宋初惠昕改編本《壇經》。此本在中國久佚，從二十世紀三十年代以來陸續從日本發現幾種版本。一九三四年鈴木貞太郎（鈴木大拙）與公田連太郎將在京都興聖寺發現的惠昕本校訂由森江書店出版，題為

《興聖寺本六祖壇經》，簡稱興聖寺本。此外按發現地命名的還有石川縣大乘寺本、金山天寧寺本、名古屋真福寺本。

在本書再版前，參考上述敦煌本、新發現的敦煌殘本照片以及鈴木校訂的敦煌本、惠昕本（興聖寺本）重新校訂。校註用〔一〕、〔二〕等在字句下標明，置于正文之後。凡據上下文意對缺漏字所作的補充，一律用括弧〔〕括出。

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷〔一〕

兼受無相戒弘法弟子法海集記

慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授〔二〕無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人，韶州刺史韋璩〔三〕及諸官僚〔四〕三十餘人、儒士三十〔五〕餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代與學道者，承此宗旨，遞相傳受，有所依約，以為禀承，說此《壇經》。

校記

〔一〕原本「般若」作「波若」，題目及正文中的「慧能」皆寫作「惠能」；「智慧」寫作「智惠」等。今一律改為「慧能」、「智慧」、「定慧」等。

〔二〕原作「受」字。

〔三〕原作「違處」，據惠昕本等改。

〔四〕「僚」原作「寮」。

〔五〕原無「三十」，據惠昕本加。

能大師言：善知識，净心念摩訶般若波羅蜜法。

大師不語，自净心神。良久乃言：善知識，靜〔一〕聽：

慧能慈父，本貫范陽〔二〕，左降遷流嶺南，作〔三〕新州百姓。慧能幼少，父又〔四〕早亡。老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。忽有一客買柴〔五〕，遂領慧能至於官店。客將柴去，慧能得錢。却向門前，忽見一客讀《金剛經》。慧能一聞，心明便悟。乃問客曰：「從何處來，持此經典？」

客答曰：「我於蘄〔六〕州黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘衆。我於彼聽見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」

慧能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅馮墓山禮拜五祖弘忍和尚。

校記

〔一〕原作「净」字。

〔二〕「貫」原作「官」，敦煌本同；「陽」原作「楊」，鈴木據惠昕本校作「本貫范陽」是對的，今從之。神會《南陽和尚問答雜徵義·六祖師傳》謂慧能「先祖范陽人也」；《祖堂集·惠能傳》：「本貫范陽，移居新州」……從下文「左降遷流嶺南」來看，其父曾為官，但未必在范陽作官。

〔三〕原本缺「作」字，據惠昕本加。

〔四〕「又」原作「亦」，據惠昕本改。

〔五〕「買柴」，原誤寫作「賣柴」。

〔六〕「蘄」，原誤作「新」字。

弘忍和尚問慧能曰：「汝何方人，來此山禮拜吾？汝今向吾邊，復求何物？」

慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛法。〔一〕」

大師遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獦獠，若為堪作佛〔二〕！」

慧能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性〔三〕有何差別？」

大師欲更共議，見左右在傍邊，大師更便不言。遂發遣慧能令隨衆作務。時有

一行者，遂差〔四〕慧能於碓坊踏碓八箇餘月。

校記

〔一〕「作佛法」，原作「佛法作」。

〔二〕原作「若未為堪作佛法」，據敦煌本改。

〔三〕「性」，原作「姓」字。

〔四〕「差」，原作「著」字，據敦煌本改。

五祖忽於一日喚門人盡來，門人集已〔一〕，五祖曰：「吾向汝說，世人生死事大。汝等門人終日供養，只求福田，不求出離生死苦海。汝等自性迷，福門何可求？汝等〔二〕總且歸房自看，有智慧〔三〕者自取本性般若之智〔四〕，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀為六代。火急作！」

門人得處分，却來各至自房，遞相謂言：「我等不須澄〔五〕心用意作偈，將呈和尚。神秀上座是教授師〔六〕，秀上座得法後自可依止，偈〔七〕不用作。」諸人息〔八〕心，盡不敢呈偈。

校記

〔一〕原作「集記」。
〔二〕「汝等」原作「汝汝」，參惠昕本改。
〔三〕「智慧」原本誤寫為「智事」。
〔四〕「智」原作「知」。
〔五〕「澄」原作「呈」，據惠昕本改。
〔六〕原句「是」下有「故」字，「授」作「受」，據敦煌本改。
〔七〕「偈」原作「請」，參鈴木校本改。
〔八〕「息」原作「識」，據敦煌本改。

大師堂前有三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變相〔一〕，並畫五祖大師傳授衣〔二〕法，流行後代為記。畫人盧〔三〕珍看壁了，明日下手。

上座神秀思惟諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖，呈意即善，求法覓祖；不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心偈〔四〕，終不得法。良久思惟，甚難甚難。夜至三更，不令人見，遂向南廊下

中間壁上，題作呈心偈，欲求衣法。若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈，若〔五〕言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法。聖意難測，我心自息。秀上座三更於南廊中間壁上，秉〔六〕燭題作偈。人盡不知。偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺。

時時勤拂拭，莫使有塵埃。

神秀上座題此偈畢，却歸房卧，並無人見。

校記

〔一〕原本無「相」字，參鈴木校本加。

〔二〕原作「於」字，據敦煌本改。

〔三〕原本「盧」作「唐」，據敦煌本、惠昕本改。

〔四〕原本缺「偈」字，參惠昕本加。

〔五〕「若」字據惠昕本加。

〔六〕「秉」字原誤作「事」。

五祖平旦，遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變。五祖忽見此偈，請記。乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。《金剛經》云：凡所有相，皆是虛妄。不如留此偈，令迷人誦。依此修行，不墮三惡道〔一〕。依法修行，有大利益。」

大師遂喚門人盡來，焚香偈前。衆人見已，皆生敬心。〔大師曰〕：「汝等盡誦此偈者，方得見性。依此修行，即不墮落。」門人盡誦，皆生敬心，喚言：「善哉！」

五祖遂喚秀上座於堂内問〔二〕：「是汝作偈否？若是汝作，應得吾法。」

秀上座〔三〕言：「罪過，實是神秀作。不敢求祖位〔四〕，但願和尚慈悲，看弟子有少智慧，識大意否？」

五祖曰：「汝作此偈見解，只到門前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不墮落。作此見解，若覓無上菩提，即不可得。要入得門，見自本性。汝且去，一兩日思惟，更作一偈來呈吾。若入得門，見〔五〕自本性，當付汝衣法。」秀上座去數日，作偈不得。

校記

〔一〕此「道」字參惠昕本補。

〔二〕「問」原本作「門」。

〔三〕原缺「座」字，據敦煌本加。

〔四〕原缺「祖位」二字，據惠昕本加。

〔五〕原缺「見」字，據敦煌本補。

有一童子於碓坊邊過，唱〔一〕誦此偈。慧能及一聞，知未見性，即識大意。能問童子：「適來誦者是何偈〔二〕？」

童子答能曰：「你不知大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等各作一偈，來呈吾看，悟〔三〕大意即付衣法，禀為六代祖。有一上座名神秀，忽於南廊下書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦。悟此偈者即見自性，依此修行，即得出離。」

慧能答曰：「我此踏碓八箇餘月，未至堂前。望上人引慧能至南廊下見此偈禮拜。亦願誦取，結來生緣，願生佛地。」

童子引能至南廊下〔四〕。能即禮拜此偈，為不識字，請一人讀。慧能聞已，即識大意。慧能亦作一偈，又請得一解書人於西間壁上題著，呈自本心。不識本心，學法無益，識心見性，即悟〔五〕大意。慧能偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。
佛性常清浄，何處有塵埃。

又偈曰：

心是菩提樹，身為明鏡臺。
明鏡本清浄，何處染塵埃。

院内徒衆見能作此偈，盡怪。慧能却入碓坊。

校記

〔一〕原作「此」字，據敦煌本改。
〔二〕原「偈」前有「言」字，據惠昕本刪。
〔三〕原作「吾」，據敦煌本改。
〔四〕原本缺「下」字，據敦煌本補。
〔五〕「悟」原作「吾」字。

五祖忽來廊下，見慧能偈，即知識大意。恐衆人知，五祖乃謂衆人曰：「此亦未

得了。」

五祖夜至三更，喚慧能堂内説《金剛經》。慧能一聞，言下便悟〔一〕。其夜受法，人盡不知，便傳頓教及衣，以為六代祖。將衣為信稟，代代相傳；法即〔二〕以心傳心，當令自悟。五祖言：「慧能，自古傳法〔三〕，氣如懸絲〔四〕，若住此間，有人害汝，即須速去！」

能得衣法，三更發去。五祖自送能至〔五〕九江驛，登時便別。五祖處分：「汝去努力！將法向南，三年勿弘此法。難起已〔六〕後，弘化善誘，迷人若得心開，與悟無別。」辭違已了，便發向〔七〕南。

兩月中間，至大庾嶺。不知向後有數百人來，欲擬捉慧能，奪衣法。來至半路，盡總却迴。唯有一僧，姓陳名惠順，先是三品將軍，性行粗惡，直至嶺上，來趁把著。慧能即還法衣。又不肯取，言：「我故遠來求法，不要其衣。」能於嶺上便傳法〔八〕惠順。惠順得聞，言下心開。能使惠順即却向北化人。

校記

〔一〕「悟」原作「吾」。

〔二〕「即」字據惠昕本補。
〔三〕「法」原本誤寫「去」字。
〔四〕「緣」原作「茲」，據敦煌本改。
〔五〕「至」原本作「生」字。
〔六〕「已」原作「在」，參惠昕本改。
〔七〕「向」字原本缺，據敦煌本加。
〔八〕原本「法」下衍「買」字。

慧能來於此地，與諸官僚道俗，亦有累劫之因。教是先聖所傳，不是慧能自知。願聞先聖教者，各須净心聞了，願自除迷，如先代悟下是法。〔一〕

校記

〔一〕以上是慧能在韶州大梵寺向韋璩等僧俗信徒所作的自述，從「善知識，靜聽……」至此為所述內容。「下是法」三字，原本用小字寫。

慧能大師喚言：善知識，菩提般若之智，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須

求大善知識示道見性。善知識，愚人智〔一〕人，佛性本亦無差別，只緣迷悟；迷即為愚，悟即成智。

善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷言定慧〔二〕別。定慧〔三〕體不一不二，即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定〔四〕慧等。學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相：口說善，心不善，定慧〔五〕不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。自悟修行，不在口諍。若諍先後，即是迷人，不斷勝負，却生法我，不離四相。

一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直〔六〕心是。《淨名經》云：直〔七〕心是道場，直心是淨土。莫行心諂曲，口說法直，口說一行三昧，不行直〔八〕心，非佛弟子。但行直〔九〕心，於一切法上無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言〔一〇〕坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不住法，道即通流〔一一〕，住即被〔一二〕縛。若坐不動，是維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人教人坐看心淨，不動不起，從此致〔一三〕

功。迷人不悟，便執成顛倒。即有數百般如此教道者，故知大錯。

善知識，定慧猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。

校記

〔一〕「智」原作「知」。

〔二〕、〔三〕 原作「慧定」，據惠昕本改作「定慧」。

〔四〕「定」字原本缺，據惠昕本補加。

〔五〕「定慧」原作「慧定」。

〔六〕「直」原作「真」。

〔七〕 此「直」及下一「直」字，原皆作「真」，據《維摩經·菩薩品》改。

〔八〕、〔九〕「直」原作「真」字。

〔一〇〕「直言」原本作「真心」，據惠昕本改。

〔一一〕 原本作「心在住即通流」，據惠昕本校改。

〔一二〕「被」原作「彼」字。

〔一三〕 原本「致」作「置」字。

善知識，法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸〔一〕，悟人頓修。識自本心，是見本性。悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。

善知識，我此〔二〕法門從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。何名為相無相〔三〕？於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性，念念不住，前念、今〔四〕念、後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即離色身；念念時中，於一切法上無住；一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也。此是〔五〕以無住為本。善知識，外離一切相，是無相〔六〕。但能離相，性體清淨，是以無相為體。於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上生念〔七〕。莫百物不思，念盡除却。一念斷即死〔八〕，別處受生。學道者用心，莫不識法意。自錯尚可，更勸他人迷。不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗，即緣迷人於境上有念，念上便起邪〔九〕見，一切塵勞妄念從此而生。然此教門立無念為宗，世人離境，不起於念。若無有念，無念亦不立。無者無何事，念者念〔一〇〕何物？無者離二相諸塵勞；念者念真如本性〔一一〕。真如是念之體，念是真如之用。自〔一二〕性起念，雖即見聞覺知，不染

萬境，而常自在。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。

校記

〔一〕「勸」，敦煌本同。鈴木據惠昕本校作「契」字。從上下文看，用「勸」字亦可。「漸勸」與「頓修」相對，意為漸次勉力修行。

〔二〕「此」字原作「自」，據惠昕本改。

〔三〕敦煌本此句作「何明為相無相，於相而離相」，鈴木校作「何名為相，無相者於相而離相。」實際上，用原句「何名為相無相？於相而離相」更符合原意。「無相」不是真正無相，如能「於相而離相」，此即在精神境界中達到雖有相而無相，即「相無相」。

〔四〕「今」字原作「念」，參惠昕本改。

〔五〕「此是」二字原本缺，敦煌本同，鈴木參惠昕本加，今從之。

〔六〕原本缺「是無相」三字，據敦煌本加。

〔七〕原本作「念生」。

〔八〕原本「死」作「無」，參惠昕本「一念絕即死」而改。

〔九〕原本「邪」作「取」，據敦煌本改。

〔一〇〕原本缺此「念」字，據惠昕本加。

〔一一〕原本和敦煌本皆無以上七字，鈴木校本據惠昕本補，今從之。

〔一二〕原本缺「自」字，惠昕本：「真如自性起念……」據此加「自」字。

善知識，此法門中坐〔一〕禪原不看〔二〕心，亦不看〔三〕净，亦不言不〔四〕動。若言〔五〕看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看净，人性本净〔六〕；為妄念故，蓋覆真如。離妄念，本性净。不見自性本净，起心看净，却生净妄。妄〔七〕無處所，故知看者却是妄也〔八〕。净無形相，却立净相。言是功夫，作此見者，障自本性，却被净縛。若修〔九〕不動者，不〔一〇〕見一切人過患，是性不動；迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看净，却是障道因緣。

校記

〔一〕「坐」字原作「座」。

〔二〕、〔三〕「看」原作「著」，參下面「看心」、「看净」校。

〔四〕此「不」字據惠昕本加。

〔五〕原本缺「言」字，此據敦煌本加。

〔六〕原本「净」作「體」，據敦煌本改。

〔七〕原本缺此「妄」字，據敦煌本加。

〔八〕原本「看者」下有二「看」字，敦煌本同。

〔九〕此「修」字據惠昕本加。

〔一〇〕原本缺「不」字，參惠昕本「不見人之是非善惡過患，即是自性不動」加。

今既〔一〕如是，此法門中何名坐〔二〕禪？此法門中一切無礙，外於一切境界上，念不起為坐〔三〕，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂；外若離相，內性不亂〔四〕。本性自淨自〔五〕定，祇緣境觸〔六〕，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內〔七〕不亂即定。外禪內定，故名禪定。《維摩經》云：即時豁然，還得本心。《菩薩戒經》云：戒，本源自性清淨〔八〕。善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自〔九〕作自成佛道。

校記

〔一〕原作「記」字。

〔二〕、〔三〕「坐」皆作「座」字。

〔四〕原本「外若著相……內性不亂」十六字，作「外若有相，內性不亂」八字。此參惠昕本校。

〔五〕「自」，原本誤作「日」字。

〔六〕「觸」字原本作「解」，據敦煌本改。

〔七〕原本「內」下有「外」字，據惠昕本刪。

〔八〕原本「菩薩戒經」缺「經」字。「本源」作「本原」。原本「本源」前無「戒」字，為「本源自性清浄」，敦煌本同。惠昕本作：「我本元自性清浄。」鈴木校敦煌本作「我本元自性清浄」。按，此處之《菩薩戒經》即中國內地通行的大乘戒律《梵網經》。其卷下有曰：「我本盧舍那佛心地中，初發心中常所誦一戒，光明金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源、佛性種子。一切衆生，皆有佛性，一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中，當當常有因故，當當常住法身。如是十波羅提木叉出於世界，是法戒，是三世一切衆生頂戴奉持。吾今當為此大衆，重説無盡藏戒品，是一切衆生戒，本源自性清浄。」是謂大乘戒源自法身佛(或謂報身佛)的「心地中」，它也就是「佛性種子」、「一切佛本源」。因此，此句校為「戒，本源自性清浄」為宜。因為「戒」前已省去「一切衆生」，故校為「戒，本源自性清浄」亦可。如校為「我本源自性清浄」，不僅違背經文，也不通。大小乘皆把「我」看作是五蘊的和合，屬無常法，把執著「我」的見解稱「有身見」或「我見」，主張斷除。實際上，各本「壇經」的「我本源自性清浄」中的「我」字，是誤寫和誤傳。

〔九〕原本缺此「自」字，據敦煌本補。

善知識，總須自體，與授〔一〕無相戒。一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛〔二〕，於〔三〕自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛。已上三唱〔四〕色身是舍宅，不可言歸。向者三身，自在法性，世人盡有，為迷不見。外覓三身〔五〕如來，不見自色身中三身〔六〕佛。善知識，聽與善知識說，令善知識於自色身見自法性有三身〔七〕佛。此三身佛，從自性上生。何名清淨〔法〕身佛？善知識，世人性本自淨，萬法在自性〔八〕。思惟一切惡事，即行於惡行；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性。自性〔九〕常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散卷盡雲霧，萬像森〔一〇〕羅，一時皆現。世人性淨，猶如清天，慧如日，智如月，智慧常明。於外著境〔一一〕，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識，開真正法，吹却迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。一切法在自性，名為清淨法身。自歸依者，除不善心及不善行，是名歸依。何名為千百億化身佛？不思量性即空寂，思量即是自化。思量惡法化為地獄，思量善法化為天堂，毒害化為畜生，慈悲化為菩薩，智慧化為上界，愚癡化為下方。自性變化甚多，迷人自不知見。一念善，智慧即生。一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。莫思向前，常思於

後。常後念善，名為報身。一念惡，報却千年善亡〔一二〕；一念善，報却千年惡滅。無常已來後念善，名為報身；從法身思量，即是化身；念念善，即是報身。自悟自修，即名歸依也。皮肉是色身，色身是舍宅〔一三〕，不言歸依也〔一四〕。但悟三身，即識大意。

校記

〔一〕原本「體」作「聽」，據敦煌本改；「授」作「受」。

〔二〕原本缺「佛」字，據敦煌本加。

〔三〕「於」字據敦煌本加。

〔四〕據敦煌本，將此四字改排小字。

〔五〕、〔六〕、〔七〕原本「三身」皆作「三世」，從上下文看，應是「三身」之誤。

〔八〕原本作「萬法自性在」，據敦煌本改。

〔九〕原本缺「自性」，據敦煌本加。

〔一〇〕「森」，原本作「叁」。

〔一一〕原本「著境」作「看境」，據惠昕本改。

〔一二〕「善亡」，原本作「善心」，於前後意不合，參鈴木校本改。惠昕本作「自性起一念惡，滅萬劫善因」。

〔一三〕原本作「皮肉是色身舍宅」。此據惠昕本校。

〔一四〕原本作「不在歸也」，參惠昕本改。

今既自歸依三身佛已，與善知識發四弘大願。善知識一時逐慧能道：

衆生無邊誓願度，

煩惱無邊誓願斷，

法門無邊誓願學，

無上佛道誓願成。三唱

善知識，「衆生無邊誓願度」，不是慧能度。善知識，心中衆生，各於自身自性自度〔一〕。何名自性自度？自色身中邪見煩惱、愚癡迷妄，自有本覺性。只本覺性，將正見度。既悟正見般若之智，除却愚癡迷妄，衆生各各自度。邪來正度〔二〕，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。「煩惱無邊誓願斷」，自心除虛妄。「法門無邊誓願學」，學無上正法。「無上佛道誓願成」，常下心行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。

校記

〔一〕原本缺「度」字，據敦煌本加。

〔二〕原本缺「邪來正度」四字，據敦煌本加。

今既〔一〕發四弘誓願訖〔二〕，與善知識無相懺悔，滅〔三〕三世罪障。

大師言：善知識，

前念後念及今念，
念念〔四〕不被愚迷染，
從前惡行〔五〕一時〔除〕，
自性若除即是懺〔六〕。
前念後念及今〔七〕念，
念念不被愚癡染，
除却從前矯誑心〔八〕，
永斷名為自性懺。

前念後念及今念，
念念不被疽疫染，
除却從前嫉妬〔九〕心，
自性若除即是懺。以上三唱

善知識，何名懺悔？

懺者〔一〇〕，終身不作；悔者，知於前非。惡業恒不離心，諸佛前口說無益。我此法門中永斷不作，名為懺悔。

校記

〔一〕「既」，原本作「即」。
〔二〕「訖」原作「説」字，據國家圖書館「有」七九號寫本改。
〔三〕此「滅」字據惠昕本補。
〔四〕原本只一個「念」字，此據惠昕本校。
〔五〕原本「前惡」作「何西」，據敦煌本改。
〔六〕原本「懺」下有「悔」字。

〔七〕此「今」字原本缺，據敦煌本加。
〔八〕原本「前」作「何」，「誑」作「雜」，據敦煌本改。
〔九〕原本及敦煌本皆作「疾垢」，參鈴木校本改。
〔一〇〕原本缺「懺」字，參惠昕本加。

今既懺悔已，與善知識授〔一〕無相三歸依戒。大師言：善知識，歸依覺兩足尊，歸依正離欲尊，歸依淨衆中尊。從今已後，稱佛為師，更不歸依餘〔二〕邪迷外道。願自三寶慈悲證明。善知識，慧能勸善知識歸依自性三寶〔三〕。佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名衆中尊。凡夫不〔四〕解，從日至日，受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。既無所歸，言却是妄。善知識，各自觀察，莫錯用意。經中只言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸依〔五〕，無所依〔六〕處。

校記

〔一〕「授」，原作「受」字。
〔二〕「餘」字據國家圖書館「有」七九號寫本補。
〔三〕原本作「身三寶」，參惠昕本校作「自性三寶」。
〔四〕原本無「不」字，參鈴木校本補。
〔五〕原本缺「依」字，據北京本加。
〔六〕原本缺此「依」字，據惠昕本補。

今既自歸依三寶，總各各至心與善知識說摩訶般若波羅蜜法。善知識雖念不解，慧能與說，各各聽。

摩訶般若波羅蜜者，西國梵語，唐言大智慧到彼岸〔一〕。此法須行，不在口念；口念不行，如幻如化〔二〕。修行者法身與佛等也。何名摩訶？摩訶者是大，心量廣大，猶〔三〕如虛空。若空心禪〔四〕，即落無記空。世界虛空〔五〕，能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。性含萬法是大；萬法盡是自性。見一切人及非人、惡之與善、惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶〔六〕如虛空，名之為大。此是摩訶〔七〕。迷人口念，智者心行〔八〕。又有迷人

空心不思，名之為大。此亦不是。心量大，不行是小。若〔九〕口空説，不修此行，非我弟子。

何名般若？般若是智慧。一切〔一〇〕時中，念念不愚〔一一〕，常行智慧，即名般若行。一念愚〔一二〕即般若絶；一念智即般若生。世人心中常愚，自言我修般若〔一三〕。般若〔一四〕無形相，智慧性即是。何名波羅蜜〔一五〕？此是西國梵音，唐言到彼岸〔一六〕，解義離生滅。著境生滅起，如水有波浪，即是為〔一七〕此岸；離境無生滅，如水永〔一八〕長流，故即名到彼岸，故名波羅蜜。迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真有。念念若行〔一九〕，是名真有。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡。一念修行，法身等佛。善知識，即煩惱是菩提。前念迷即凡，後念悟即佛。善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中〔二〇〕出，將大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞，最尊最上第一。讚最上乘法，修行定成佛。無去無住無來往，是定慧等，不染一切法，三世諸佛從中出〔二一〕，變三毒為戒定慧。

善知識，我此法門從一般若生〔二二〕八萬四千智慧。何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念，無憶〔二三〕，無著。莫起

雜妄，即自是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。

校記

〔一〕原作「彼岸到」，敦煌本同，此參惠昕本校。
〔二〕原本作「如如化」，據惠昕本加「幻」字。
〔三〕「猶」，原作「由」。
〔四〕原作「莫定心禪」。敦煌本作「莫定心座」，鈴木校為「若空心坐」。惠昕本作「若空心靜坐」。
〔五〕「世界虛空」四字，據惠昕本補加。
〔六〕「猶」原作「由」。
〔七〕原本「摩訶」下有「行」字。
〔八〕原缺「行」字，據惠昕本加。
〔九〕「若」，原作「莫」字。
〔一〇〕原本無「切」字，據惠昕本加。
〔一一〕原本「愚」作「思」，據敦煌本改。
〔一二〕「愚」原本作「思」。
〔一三〕原本缺「世人」、「自言」，參惠昕本補。
〔一四〕原本無「般若」二字，據惠昕本加。

〔一五〕原本「何名」下衍「般若」二字。
〔一六〕原作「彼岸到」。
〔一七〕原本「為」作「於」，參鈴木校本改。
〔一八〕「永」，原本作「水」，參北京本改。
〔一九〕原本「若」下有「不」字，據敦煌本刪。
〔二〇〕原本「中」作「口」字。
〔二一〕原本無「出」字。
〔二二〕原本無「一般若生」四字，據惠昕本補。
〔二三〕原本「憶」作「億」字。

善知識，若欲入甚深心〔一〕法界，入般若三昧者，直須修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧。當知此人功德無量。經中分明讚嘆，不能具說。此是最上乘法，為大智上根人說。小〔二〕根智人若聞法，心不生信。何以故？譬如大龍，若下大雨，雨於〔三〕閻浮提，城邑聚落，悉皆漂流〔四〕，如漂草葉；若下大雨，雨於大海，不增〔五〕不減。若大乘者，聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有

般若〔六〕之智，自用智慧觀照，不假文字。譬如其雨水，不從天有，元是龍王於江海中將身引此水，令一切衆生，一切草木，一切有情無情，悉皆蒙潤。諸水衆流，却入大海。海納衆水，合為一體。衆生本性般若之智，亦復如是。小〔七〕根之人，聞說此頓教，猶如大地草木根性自小〔八〕者，若被大雨一沃，速皆自倒〔九〕，不能增長。小〔一〇〕根之人亦復如是。有般若之智與大智之人，亦無差別，因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深，猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智亦無大小。為一切衆生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不假〔一一〕外修，但於自心，令自本性常起正見，一切邪見煩惱塵勞衆生，當時盡悟，猶如大海納於衆流，小水大水合為一體，即是見性。內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙。心修此行，即與《般若波羅蜜經》本無差別。

校記

〔一〕原本無「心」字，據北京本加。

〔二〕原本「小」作「少」字。

〔三〕「於」原寫作「提」字。

〔四〕原本無「城邑聚落，悉皆漂流」八字，敦煌本同，此據惠昕本補。
〔五〕原本「增」作「曾」。
〔六〕原本「般若」誤作「本性」，據敦煌本改。
〔七〕「小」原本作「少」。
〔八〕原本「小」作「少」。
〔九〕原本「速」作「迷」，「倒」作「到」，據北京本校改。
〔一〇〕「小」原本作「少」。
〔一一〕「假」，原本作「信」，敦煌本同，參鈴木校本改。

一切經書及文字，大小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性故，故然能建立。若無世人〔一〕，一切萬法本亦不有。故知萬法，本從人興；一切經書，因人說有。緣在人中，有愚有智。愚為小人〔二〕，智為大人。迷人問於智者〔三〕，智人與愚人說法，令彼〔四〕愚者悟解心開。迷人若悟解心開〔五〕，與大智人無別。故知不悟，即佛是衆生；一念若悟，即衆生是佛。故知一切萬法盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：戒〔六〕，本源自性清淨。識心見性，自成佛道。《淨名經》云〔七〕：

即時豁然，還得本心。

校記

〔一〕原本作「我若無智人」，敦煌本同。此據惠昕本改。
〔二〕原本「小人」作「小故」。
〔三〕原本此句作「問迷人於智者」。
〔四〕原本「彼」作「使」，從鈴木校本。
〔五〕原本缺「解」字，據惠昕本補加。
〔六〕原本「戒」作「我」，《梵網經》云：「……一切衆生戒，本源自性清淨。」詳見一二三頁校記〔八〕。
〔七〕原本無此四字，據惠昕本補。

善知識，我於忍和尚處一聞，言下大悟，頓見真如本性。是故將此教法流行後代〔一〕，令〔二〕學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟。若不能自悟者〔三〕，須覓大善知識示道見性。

何名大善知識？解最上乘法，直示正路，是大善知識，是大因緣。所為化道，令

得見性〔四〕。一切善法，皆因大善知識能發起故。三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須得善知識示道見性。若自悟者，不假外求善知識。若取外求善知識，望得解脱，無有是處。識自心內善知識，即得解脱。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，救不可得〔五〕。汝若不得自悟，當起般若觀照，刹那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地。自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。

校記

〔一〕原本「是故」作「是頓」，據敦煌本改。「將此教法」作「以教法」，參惠昕本校。

〔二〕原本「令」作「今」。

〔三〕原本缺「不」字，參惠昕本「若自不悟……」補加。

〔四〕原本作「見佛」，從下文看應作「見性」。惠昕本作「所謂化導，令得見性」。

〔五〕「救不可得」原本無，敦煌本同，據惠昕本補。

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法〔一〕；遍一切處，不著一切處，常淨

自性，使六賊〔二〕從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脱，名無念行。若〔三〕百物不思，當令念絶，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念頓法者，至佛位地。

校記

〔一〕「不著一切法」五字原本無，據敦煌本補。

〔二〕原本「六賊」，敦煌本同，鈴木校改「六識」。實際以不改為宜，把「六識」稱「六賊」也見於北宗神秀的《觀心論》。

〔三〕「若」原作「莫」。

善知識，後代得吾法者〔一〕，常見吾法身不離汝左右。善知識，將此頓教法門於〔二〕同見同行，發願受持，如事〔三〕佛教。終身受持而不退者〔四〕，欲入聖位，然須傳受。從上已來，默然而付衣法，發大誓願，不退菩提，即須分付。若不同見解，無有志願，在在處處，勿妄宣傳，損彼前人，究竟無益。若愚人不解，謗此法門，百劫千生，斷佛種性。

校記

〔一〕原本缺「法」字，據惠昕本加。

〔二〕原無「於」字，據惠昕本加。

〔三〕「事」原本作「是」，敦煌本同，鈴木校本改為「事」是。惠昕本作「如事佛……」。

〔四〕惠昕本此句作「終身而不退者」。

大師言：善知識，聽吾說《無相頌》，令汝迷者罪滅。亦名《滅罪頌》。頌曰：

愚〔一〕人修福不修道，

謂言修福便〔二〕是道。

布施供養福無邊，

心中三惡〔三〕元來造〔四〕。

若將修福欲滅罪，

後世得福罪元在〔五〕。

若解向心除罪緣，

各自性中真懺悔。
若悟大〔六〕乘真懺悔，
除邪行正即無罪。
學道之人能自觀，
即與悟人同一類〔七〕。
大師今傳此頓教，
願學之人同一體。
若欲當來覓本身，
三毒惡緣心裏洗。
努力修道莫悠悠，
忽然虛度一世休。
若遇大乘頓教法，
虔誠合掌至〔八〕心求。

校記

〔一〕原本作「遇」字。
〔二〕「便」原本作「如」，敦煌本同，據惠昕本「只言修福便是道」改。
〔三〕原本「惡」作「業」，據惠昕本改。
〔四〕原本「造」作「在」，據惠昕本改。
〔五〕原本「在」作「造」，據惠昕本改。
〔六〕原本「大」作「六」。
〔七〕原本「類」作「例」，據惠昕本改。
〔八〕原本「至」作「志」字，據惠昕本改。

大師說法了，韋使君、官僚、僧衆、道俗，讚言無盡，昔所未聞。

使君禮拜，白言：「和尚說法，實不思議。弟子嘗〔一〕有少疑，欲問和尚，望意和尚大慈大悲，為弟子說。」

大師言：「有疑即問，何〔二〕須再三。」

使君問〔三〕：「〔和尚所說〕法，可不是西國第一祖〔四〕達摩祖師宗旨？」

大師言：「是。」

〔使君問〕：「弟子見說達摩大師化梁武帝〔五〕，帝問達摩〔六〕：朕一生已來造寺、布施、供養，有功德否？達摩答言：並無功德。武帝惆悵，遂遣達摩出境。未審此言，請和尚說。」

六祖言：「實無功德，使君勿疑達摩大師言。武帝著邪道，不識正法。」

使君問：「何以無功德？」

和尚言：「造寺、布施、供養，只是修福，不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田〔七〕。自法性有功德。見性是功，平直是德，〔內見〕佛性〔八〕，外行恭敬。若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。自性虛妄〔九〕，法身無功德。念念行平等直心〔一〇〕，德即不輕。常行於敬，自修身即功，自修心即德。功德自心作，福與功德別。武帝不識正理，非祖大師有過。」

校記

〔一〕「嘗」原本作「當」，敦煌本同，鈴木參惠昕本改作「今」字，作「嘗」較勝。

〔二〕原本缺「何」字，據敦煌本補。

〔三〕「問」，原本作「聞」字。

〔四〕原本「祖」作「師」字，據敦煌本改。

〔五〕原本「化」字作「代」，雖「弟子見說達摩大師代，梁武帝問達摩……」也可通，但與下面武帝遣達摩出境的內容不相應，鈴木據惠昕本校為「達摩大師化梁武帝」，今從之。

〔六〕原句缺「帝」字，參惠昕本加。

〔七〕原本缺「田」字，據敦煌本加。

〔八〕原本作「平直是佛性」，敦煌本作「平直是德佛性」。據惠昕本在「平直」前加「見性是功」，又據敦煌本在「是」下補「德」字，參鈴木校本在「佛性」前加「內見」二字。

〔九〕原本此句作「自性無功德」，據敦煌本改。

〔一〇〕「直心」，原作「真心」。

使君禮拜。又問：「弟子見僧俗常念阿彌陀佛，願往〔一〕生西方。請和尚說得生彼否？望為破疑。」

大師言：「使君，聽慧能與說。世尊在舍衛城說西方引化，經文分明，去此不遠。只為下根說遠〔二〕，說近〔三〕只緣上智。人有〔四〕兩種，法無兩〔五〕般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心。所以佛言：隨其心淨則佛土淨。使君，東方

人但浄心即無罪〔六〕；西方人心不浄亦有愆〔七〕，迷人願生東方。兩〔八〕者所在處，並皆一種心地，但無不浄。西方去此不遠，心起不浄之心，念佛往生難到。除十〔九〕惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直〔一〇〕心，到如彈〔一一〕指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在刹那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達〔一二〕？」

校記

〔一〕原本缺「往」字，據敦煌本加。
〔二〕原本「遠」作「近」，參惠昕本改。
〔三〕原本「近」作「遠」字，參惠昕本改。
〔四〕原本「有」作「自」字，敦煌本同，雖通，但與下句「法無兩般」的「無」不對稱，故參惠昕本改。
〔五〕原本無「兩」字，據惠昕本加。
〔六〕原句是「東方但浄心無罪」。今參惠昕本「東方人但心浄即無罪」，加「人」和「即」二字。
〔七〕原作「西方心不浄有愆」。今參惠昕本「雖西方人心不浄亦有愆」，加「人」與「亦」二字。
〔八〕原本「兩」誤寫作「西」。
〔九〕原本無「十」字，據惠昕本加。

〔一〇〕原本作「真」字。
〔一一〕原本「彈」誤作「禪」字。
〔一二〕「達」，原本誤作「但」字。

六祖言：「慧能與使君移西方剎那間，目前便見。使君願見否？」使君禮拜，〔言〕：「若此得見，何須往生。願和尚慈悲，為現西方，大善。」

大師言：「一時見西方，無疑即散。」

大衆愕然，莫知何事。

大師曰：「大衆大衆作意聽，世人自色身是城，眼耳鼻舌身即是城門。外有五〔一〕門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心〔二〕壞。佛是自性作，莫向身外〔三〕求。自性迷，佛即是衆生；自性悟，衆生即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能浄是釋迦，平直即是彌勒。人我即是須彌，邪心即是海水，煩惱即是波浪，毒心即是惡龍，塵勞即是魚鱉，虛妄即是鬼神，三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善即是天堂。無人我〔四〕，須彌自倒〔五〕；除邪心，海水竭；煩

惱無，波浪滅；毒害除，魚龍絶。自心地上覺性如來，施大智慧光明，照耀六門清淨，照破六欲諸〔六〕天下，照三毒若除〔七〕，地獄一時消滅。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼？」

座下聞說，讚聲徹天，應是迷人了然便見。使君禮拜，讚言：「善哉！善哉！普願法界衆生，聞者一時悟解。」

校記

〔一〕原本作「六」。
〔二〕原本本無「心」字，敦煌本同，據惠昕本加。
〔三〕原本缺「外」字，敦煌本同，據惠昕本加。
〔四〕原本作「我人」，參惠昕本改。
〔五〕原本「倒」作「到」。
〔六〕原本缺「諸」字，據敦煌本補。
〔七〕惠昕本相應段有「自性內照，三毒即除」之句。敦煌本也作「照三毒若除」，鈴木參惠昕本校為：「自性內照，三毒若除。」敦煌本、敦博本相同，沒有惠昕本內「外照六門」那樣的句子，故校作「自性內照」似乎不妥當。

大師言：「善知識，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人。在家若修行，如東方人修善，但願自家修清淨，即是西方。」

使君問：「和尚，在家如何修？願為指授。」

大師言：「善知識，慧能與道俗作《無相頌》，盡誦〔一〕取。依此修行，常與慧能一處無別〔二〕。」頌曰：

說通及心通，如日處虛空，
惟傳頓教法，出世破邪宗。
教即無頓漸，迷悟有遲疾，
若學頓法門，愚人不可悉。〔三〕
說即雖萬般，合理還歸一，
煩惱闇宅中，常須生慧日。
邪來因煩惱，正來煩惱除〔四〕，
邪正悉不用，清淨至無餘。
菩提本清淨，起心即是妄，

淨性於妄中，但正除三障。
世間若修道，一切盡不妨，
常見在己過〔五〕，與道即相當。
色類自有道，離道別覓道，
覓道不見道，到頭還自懊。
若欲覓真道，行正即是道，
自若無正心，暗行不見道。
若真修道人，不見世間過〔六〕，
若見世間非，自非却是左。
他非我不罪，我非自有罪，
但自去非心，打破煩惱碎。
若欲化愚人，事須有方便，
勿令彼有疑〔七〕，即是菩提現〔八〕。
法元在世間〔九〕，於世出世間，

勿離世間上，外求出世間。
邪見在世間，正見出世間，
邪正悉打却〔一〇〕，菩提性宛然〔一一〕。
此但是頓教，亦名為大乘，
迷來經累劫，悟即剎那間。

校記

〔一〕原本缺「盡誦」二字，據敦煌本補。
〔二〕原本「慧能」下有「說」字。
〔三〕「愚」原本作「遇」字，「悉」原本作「迷」字，據惠昕本改。
〔四〕惠昕本作「邪來煩惱至，正來煩惱除」。據原意，敦博本「邪來因煩惱」應校為「邪來生煩惱」。敦煌本也作「邪來因煩惱」。這當是反映早期《壇經》面貌，文字樸拙，故以不改為宜。
〔五〕原本「見」作「現」。
〔六〕「過」，原本作「遇」字。
〔七〕原本「彼有」作「破彼」，據惠昕本改。
〔八〕「現」原本作「見」。

〔九〕原本「元」作「無」。
〔一〇〕原本「悉」作「迷」，據敦煌本改。
〔一一〕原本缺此五字，據惠昕本補加。

大師言：「善知識，汝等盡誦取此偈〔一〕，依此偈修行，去慧能千里，常在能邊。依此不修，對面千里〔二〕遠。各各自修，法不相待。衆人且散，慧能歸漕溪山。衆生若有大疑，來彼山間，為汝破疑，同見佛性。」

合座官僚道俗，禮拜和尚，無不嗟嘆：「善哉大悟，昔所未聞。嶺南有福，生佛在此，誰能得知。」一時盡散。

大師住〔三〕漕溪山，韶、廣二州行化四十餘年。若論門人，僧之與俗，約有三五千人〔四〕，説不可盡。若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依約〔五〕。若不得《壇經》，即無稟受。須知去處〔六〕，年月日、姓名，遞〔七〕相付囑。無《壇經》稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖説頓教法，未知根本，終不免諍。但得法者，只勸修行。諍是勝負之心，與佛道違背。

校記

〔一〕原本無「此偈」，據敦煌本補。

〔二〕原本「千里」上有「底」。

〔三〕「住」原本作「往」。

〔四〕原本作「三十五千」，缺「人」字，此據敦煌本改。

〔五〕原本「依」作「幼」，缺「約」字，參敦煌本、鈴木校本改。

〔六〕「去處」，原本作「法處」，敦煌本同，此據惠昕本改。

〔七〕「遞」，原本作「遍」字，敦煌本同，此據惠昕本改。

世人盡傳南能北秀〔一〕，未知根本事由。且秀禪師於南荆府當陽縣〔二〕玉泉寺住持修行，慧能大師於韶州城東三十五里漕溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以頓漸？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名漸頓。

校記

〔一〕原本作「南宗能比宗」，敦煌本同。此據惠昕本校。

〔二〕原本「當陽縣」作「堂楊懸」。

神秀師常見人說慧能法疾，直指見路〔一〕。秀師遂喚門人僧志誠曰：「汝聰明多智。汝與吾至漕溪山到慧能所，禮拜但聽，莫言吾使汝來。所聽得意旨，記取却來與吾說，看慧能見解與吾誰疾遲。汝第一早來，勿令吾怪。」

志誠奉使歡喜，遂行。半月中間，即至漕溪山，見慧能和尚，禮拜即聽，不言來處。志誠聞法，言下便悟〔二〕，即契本心〔三〕，起立即禮拜，白言：「和尚，弟子從玉泉寺來。秀師處，不得契悟〔四〕。聞和尚說，便契〔五〕本心。和尚慈悲，願當教示。」

慧能大師曰：「汝從彼來，應是細作。」

志誠曰：「不是。」

六祖曰：「何以不是？」

志誠曰：「未說時即是，說了即不是。」

六祖言：「煩惱即是菩提，亦復如是。」

大師謂志誠曰：「吾聞汝禪師教人唯傳戒定慧。汝和尚教人戒定慧如何？當為

吾說。」

志誠曰：「秀和尚言戒定慧，諸惡不作名為戒，諸善奉行名為慧，自浄其意名為定。此即名為戒定慧。彼作如是說，不知和尚所見如何？」

慧能和尚答曰：「此說不可思議。慧能所見又別。」

志誠問：「何以別？」

慧能答曰：「見有遲疾。」

志誠請和尚說所見戒定慧。

大師言：「汝聽吾說〔六〕，看吾所見處：心地無非自性戒〔七〕，心地無亂自性定，心地無癡自性慧〔八〕。」

大師言：「汝師戒定慧勸小根智人，吾戒定慧勸上智人，得悟自性〔九〕，亦不立戒定慧。」

志誠言：「請大師說不立如何？」

大師言：「自性無非無亂無癡，念念般若觀照，常離法相〔一〇〕，有何可立？自性頓修，亦無〔一一〕漸次，所以不立。」

志誠禮拜，便不離漕溪山，即為門人〔一二〕，不離大師左右。

校記

〔一〕原本「指」作「旨」。惠昕本此句作「直指見性」。

〔二〕原本「悟」作「吾」字。

〔三〕、〔四〕、〔五〕原本「契」作「啟」，據敦煌本改。

〔六〕原本「汝」前多一「如」字。

〔七〕原本「無」下有「疑」字，敦煌本同，據惠昕本刪。

〔八〕原本在「無亂」、「無癡」下各有一「是」字，參惠昕本刪。

〔九〕原本缺「性」字，參惠昕本加。

〔一〇〕原本「常」作「當」，「法」下有「照」字，參敦煌本、惠昕本校。

〔一一〕原本作「立有」，敦煌本同。此參惠昕本改。

〔一二〕原本缺「門」字，據敦煌本加。

又有〔一〕一僧名法達，常〔二〕誦《妙法蓮華經》七年，心迷不知正法之處。來至漕溪山，禮拜，問大師言：「弟子常誦《妙法蓮華經》〔三〕七年，心迷不知正法之處，經上有

疑〔四〕。大師智慧廣大，願為除疑。」

大師言：「法達，法即甚達，汝心不達。經上無疑〔五〕，汝心自疑〔六〕。汝心自邪，而求正法。吾心正定，即是持經。吾一生已來，不識文字。汝將《法華經》來，對吾讀一遍，吾聞即知。」

法達取經，對大師讀一遍。六祖聞已，即識佛意，便與〔七〕法達說《法華經》。六祖言：「法達，《法華經》無多語，七卷盡是譬喻〔八〕因緣。如來廣說三乘，只為世人根鈍；經文分明，無有餘乘，唯有一佛乘。」

大師〔言〕：「法達，汝聽一佛乘，莫求二佛乘，迷却〔九〕汝性。經中何處是一佛乘？吾與汝說。經云：諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。以上十六字是正法〔一〇〕。此〔一一〕法如何解？此法如何修？汝聽吾說。人心不思本源空寂，離却邪見，即一大事因緣。內外不迷，即離兩邊。外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是內外不迷〔一二〕。若悟〔一三〕此法，一念心開。出現於世，心開何物？開佛知見。佛猶覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見〔一四〕，悟覺知見，入覺知見。開、示、悟、入，從〔一五〕一

處人，即覺知見，見自本性，即得出世。」

大師言：「法達，吾常願一切世人心地常自開佛知見，莫開衆生知見。世人心邪〔一六〕，愚迷造惡，自開衆生知見；世人心正，起智慧觀照，自開佛知見。莫開衆生知見，開佛知見，即出世。」

大師言：「法達，此是《法華經》一乘法〔一七〕。向下分三，為迷人故。汝但依一佛乘。」

大師言：「法達，心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉；開佛知見轉《法華》，開衆生知見被《法華》轉。」

大師言：「努力依法修行，即是轉經。」

法達一聞〔一八〕，言下大悟，涕淚悲泣，白言：「和尚，實未曾轉《法華》，七年被〔十九〕《法華》轉。已後轉《法華》，念念修行佛行。」

大師言：「即佛行是佛。」

其時聽人無不悟者。

校記

〔一〕原本無「有」字，據敦煌本補。

〔二〕原本作「當」字。

〔三〕原本缺「蓮」字。

〔四〕、〔五〕原本「疑」作「癡」字。

〔六〕此四字原本缺，敦煌本同，據惠昕本補。

〔七〕原本「與」作「已」字。

〔八〕原本「喻」作「如」字。

〔九〕原本「迷」下有「即」字，據敦煌本删。

〔一〇〕「已上十六字是正法」是原本上固有的，用小字寫。

〔一一〕原本缺「此」字，參惠昕本加。

〔一二〕原句作「即是不迷」，參惠昕本在「即是」下補「内外」二字，與前文相應。

〔一三〕原本「悟」作「吾」字。

〔一四〕原本缺「示覺知見」四字，據敦煌本加。

〔一五〕「從」原本作「上」，據惠昕本改。

〔一六〕原本無「邪」字，據惠昕本加。

〔一七〕原本「是」作「事」，「華」作「達」。
〔一八〕原句作「法達聞」，據敦煌本補「一」字。
〔一九〕原本「被」作「彼」字。

時有一僧名智常，來漕溪山禮拜和尚，問四乘法義。智常問和尚曰：「佛說三乘，又言最上乘。弟子不解，望為教示。」

慧能大師曰：「汝自身心見〔一〕，莫著外法相。元無四乘法。人心量四等，法有四乘：見聞讀誦是小乘；悟法〔二〕解義是中乘；依法修行是大乘；萬法盡通，萬行俱備，一切不離〔三〕，但離法相，作無所得，是最上乘。最上乘是最上〔四〕行義，不在口諍。汝須自修，莫問吾也。」

校記

〔一〕「汝自身心見」，敦煌本同，鈴木據惠昕本校作「汝向自身見」。實則不改於意亦通。
〔二〕原本缺「法」字，敦煌本同，據惠昕本補。
〔三〕此句原本作「一切不離染」，敦煌本作「一切無離」，鈴木校為「一切無雜」。按慧能思想，前述「於相而離

相」，「即見聞覺知，不染萬境」，「勿離世間上，外求出世間」等，是不主張脫離社會和世俗事務而求解脫的，故以校為「一切不離」為宜，此與下句「但離法相」相對應。惠昕本作「一切不染」，恐為後人所改。

〔四〕原句無此「最上」二字，參鈴木校本加。

又有一僧名神會，南陽〔一〕人也，至漕溪山禮拜，問言：「和尚坐禪，見不見？」

大師起，把打神會三下，却問神會：「吾打汝，痛不痛？」

神會答言：「亦痛亦不痛。」

六祖言曰：「吾亦見亦不見。」

神會又問大師：「何以亦見亦不見？」

大師言：「吾亦見〔者〕，常見自過患，故云亦見；亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」

神會答曰：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡夫〔二〕，即起於恨。」

大師言：「神會，向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！」

神會禮拜，更不敢言〔三〕。大師言：「汝心迷不見，問善知識覓路。汝心悟自見，依法修行。汝自迷不見自心，却來問慧能見否？吾不自知，代汝迷不得。汝若自見，〔豈〕代得我迷？何不自修〔四〕，乃問吾見否〔五〕？」

神會作禮，便為門人，不離漕溪山中，常在左右。

校記

〔一〕「陽」，原作「楊」。
〔二〕原本無「夫」字，據惠昕本加。
〔三〕原本「禮拜」下多「禮拜」二字，又缺「敢」字。參惠昕本校。
〔四〕原本「修」下衍「見否吾不自知」六字。
〔五〕原句是「問吾見否」，參惠昕本補加「乃」字。

大師遂喚門人法海、志誠、法達、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如、神會。大師言：「汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後，汝〔等〕各為一方師。吾教汝〔等〕說法，不失本宗。舉三科法門，動用〔一〕三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫

離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法〔二〕，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。三科法門者：陰〔三〕、界、入。陰是五陰，界是十八界，入是十二入〔四〕。何名五陰？色陰、受陰、想陰、行陰、識陰是。何名十八界？六塵、六門、六識。何名十二入？外六塵、中六門。何名六塵？色、聲、香、味、觸、法是。何名六門？眼、耳、鼻、舌、身、意是。法性起六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識；六門、六塵。自性含萬法，名為含〔五〕藏識。思量即轉識。生六識，出六門，見〔六〕六塵，是〔七〕三六十八。由自性邪，起十八邪；若自性正，起十八正〔八〕。若〔九〕惡用即衆生，善用即佛。用由何等？由自性。

校記

〔一〕原本無「用」字，據惠昕本補。

〔二〕原本作「皆取法對」，參惠昕本改。

〔三〕「陰」原作「蔭」字。

〔四〕原本「界」、「入」下各無「是」字，參敦煌本、惠昕本加。

〔五〕「含」，原本作「合」字，據敦煌本改。

〔六〕原本無「見」字，敦煌本同，參惠昕本加。

〔七〕原無此「是」字，據敦煌本加。

〔八〕原本這兩句是「含自性，十八正」，參惠昕本「自性若正，起十八正」校改。

〔九〕原本「若」作「合」，敦煌本作「含」。此據惠昕本改。

對。外境無情對有五〔一〕：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語言法相對〔二〕有十二對：有為無為對，有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜〔三〕對，清與濁對，凡〔四〕與聖對，僧與俗對，老與少〔五〕對，長與短對，高與下對〔六〕。自性居起用對有十九對：邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定〔七〕對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，嶮與平對，煩惱與菩提對，慈與害對，喜與瞋〔八〕對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相對，有情與無親對〔九〕。語言法相對〔一〇〕有十二對，外境無情有五對〔一二〕，自性居起用有十九對〔一三〕，都合成三十六對也。

校記

〔一〕原本作「外竟無情有五」，據敦煌本校。

〔二〕原本作「語與言對法與相對」，參惠昕本校。

〔三〕原本「静」作「浄」字。

〔四〕原本「凡」作「亂」字，據敦煌本改。

〔五〕原本「少」作「小」字，參惠昕本改。

〔六〕敦煌本在「老與少對」之後有「大與少（小）對」，實成十三對。

〔七〕原本「定」作「空」字。

〔八〕「瞋」，原本作「順」字，據惠昕本改。

〔九〕以上實為二十對。

〔一〇〕原本作「言語與法相對」，參前文句改。

〔一一〕原本作「內外境有無五對」，參前面文句改。

〔一二〕「自性居起用有十九對」，原本寫作「三身有三對」，參前面文句改。又，本段「自性居起用」，與敦煌本同，鈴木據惠昕本把「居」字去掉，似以保持原句為宜。

此三十六對法，解〔一〕用通一切經，出入即離兩邊。如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相〔二〕離相，入內於空〔三〕離空。著空則惟長無明，著相即惟長邪

見〔四〕。謗法，直言不用文字。既云不用文字，人不合言語；言語即是文字。自性上説空，正語言本性不空。迷〔人〕自惑，語言除故〔五〕。暗不自暗，以明故暗；明不自明，以暗故明。以明變暗，以暗現明，來去相因〔六〕。三十六對，亦復如是。

校記

〔一〕原作「能」字，據敦煌本改。

〔二〕原本無「相」字，參惠昕本「外於相離相」補。

〔三〕原本缺此「空」字，參惠昕本「內於空離空」補。

〔四〕原句為「著相惟邪見」，參惠昕本「若全著相，即長邪見」，並參上句「著空則惟長無明」，加「即」、「長」二字。

〔五〕原本「自性上説空正語言本性不空迷自惑語言除故」十九字，與敦煌本全同，惠昕本無。鈴木校為：「自性上説空正語言，本性不空迷自惑，語言除故。」從此大段內容看，是講中道和不二法門的，要求「出語盡雙」，「出入即離兩邊」，把握空有相即不二的道理，對語言文字也應這樣，既講語言性空，又要承認其性不空，如看到語言空的方面而要人「不用文字」，廢除語言，也是一種迷惑。因此本校本作如上斷句。並在「迷」下加「人」字，成「迷人自惑」句。

〔六〕原本是「暗不自暗，以明故暗；暗不自暗，以明變暗，以暗現明，來去相因。」敦煌本同。鈴木在校注中

說，其中的第二句「暗不自暗」「恐當作『明不自明，以暗故明』」。是對的。但鈴木沒有校改正文。從下面的「以明變暗，以暗現明」來看，把正文校改為「明不自明，以暗故明」是符合原意的。敦煌本、敦博本是同本異抄本，原本有錯訛（其中有不少明顯錯誤），致使此二本存在同樣的錯。

大師言：「十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇《壇經》者，如見吾親授。」

十僧得教授已，寫為《壇經》，遞代流行。得者必當見性。

大師先天二年八月三日滅度〔一〕。七月八日喚門人告別。大師先天元年於新州國恩寺造塔〔二〕，至先天二年七月告別。大師言：「汝衆近前，吾至八月欲離世間。汝等有疑早問，為汝破疑，當令迷盡〔三〕，使汝安樂。吾若去後，無人教汝。」

法海等衆僧聞已，涕淚悲泣。唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：「神會小僧，却得善不善等〔四〕，毀譽不動。餘者不得，數年山中，更修何道！汝今悲泣，更憂〔五〕阿誰？憂吾不知去處在？若不知去處，終不別汝。汝等悲泣，即不知吾去處；若知去處，即不悲泣。性無生滅，無去無來。汝等盡坐，吾與汝一偈：《真假動靜偈》〔六〕。

汝等盡誦取此偈〔七〕，意與吾同。依此修行，不失宗旨。」

僧衆禮拜，請大師留偈，敬心受持。

偈曰：

一切無有真，不以見於真，
若見於真者，是見盡非真。
若能自有真，離假即心真，
自心不離假，無真何處真。
有情即解動〔八〕，無情即無動，
若修不動行，同無情不動。
若見真不動，動上有不動，
不動是不動，無情無佛種。
能善分別相，第一義不動，
若悟作此見，則是真如用。
報諸學道者，努力須用意，

莫於大乘門，却執生死智。
前頭人相應，即共論佛義，
若實不相應，合掌禮勸善。
此教本無諍〔九〕，若諍失道意〔一〇〕，
執迷諍法門〔一一〕，自性入生死。

校記

〔一〕原本無「師」字和「滅度」二字，據敦煌本補。
〔二〕原本「新」作「薪」，「恩」作「因」，參惠昕本校。
〔三〕原本「令」作「今」字，「迷」下有「者」字。此從惠昕本。
〔四〕原本無「不善」二字，敦煌本同，此據惠昕本校補。
〔五〕原本「憂」作「有」字。
〔六〕原本「静」作「浄」字。
〔七〕原本「取」字下有「見」字。
〔八〕原本「有情」作「有性」，敦煌本同，與下「無情即……」不相應。此從惠昕本。
〔九〕原本「諍」作「浄」字。

〔一〇〕原本「若諍」作「若道」。
〔一一〕原本「諍」作「浄」字。

衆僧既聞，識大師意，更不敢諍，依法修行。一時禮拜，即知大師不久住世。上座法海向前言：「大師，大師去後，衣法當付何人？」

大師言：「法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚〔一〕亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖《傳衣付法頌》〔二〕。若據第一祖達摩〔三〕頌意，即不合傳衣。聽吾與汝誦〔四〕。」頌曰：

第一祖達摩〔五〕和尚頌曰：

吾本來唐國〔六〕，傳教救迷情，
一花開五葉，結果自然成。

第二祖慧可和尚頌曰：

本來緣有地，從地種花生，

當來元無地，花從何處生。

第三祖僧璨和尚頌曰：

花種須因地，地上種花生，

花種無生性，於地亦無生。

第四祖道信和尚頌曰：

花種有生性，因地種花生，

先緣不和合，一切盡無生。

第五祖弘忍和尚頌曰：

有情來下種，無情花即生，

無情又無種，心地亦無生。

第六祖慧能和尚頌曰：

心地含情種，法雨即花生，

自悟花情種，菩提果自成。

能大師言：「汝等聽吾作二頌，取達摩〔七〕和尚頌意。汝迷人依此〔八〕頌修行，必

當見性。」

第一頌曰〔九〕：

心地邪花放，五葉逐根隨，

共造無明業，見被業風吹〔一〇〕。

第二頌曰：

心地正花放，五葉逐根隨，

共修般若慧，當來佛菩提。

六祖說偈已了，放衆生散。門人出外思惟，即知大師不久住世。

校記

〔一〕原本「繚」作「遼」字。

〔二〕「頌」原本作「誦」字。

〔三〕「達摩」原本作「達磨」，為與前面「西國第一祖達摩祖師」及後面「南天竺國王子第三太子菩提達摩」等一致，皆改「磨」為「摩」。

〔四〕原本無「誦」字。

〔五〕「摩」原本作「磨」。

〔六〕原本「本」作「大」字，敦煌本同，據惠昕本改。

〔七〕原本「摩」作「磨」。

〔八〕原本「此」作「法」字，據敦煌本改。

〔九〕原本缺「日」字，下一頌也缺「日」字，皆據敦煌本加。

〔一〇〕原本二「業」字皆作「葉」。

六祖後至八月三日，食後，大師言：「汝等著〔一〕位坐，吾今共汝等別。」

法海問言：「此頓教法傳受，從上已來至今幾代？」

六祖言：「初傳受七佛，釋迦牟尼佛第七，大迦葉第八，阿難第九，末田〔二〕地第十，商那和修第十一，優婆鞠多第十二，提多迦第十三，佛陀難提第十四，佛陀蜜〔三〕多第十五，脇比丘第十六，富那奢第十七，馬鳴第十八，毗羅長者〔四〕第十九，龍樹第二十，迦那提婆第二十一，羅睺羅第二十二，僧伽那提第二十三，僧迦耶〔五〕舍第二十四，鳩摩羅馱第二十五，闍耶多第二十六，婆修盤多第二十七，摩拏羅第二十八，鶴勒那第二十九，師子比丘第三十，舍那婆斯第三十一，優婆崛第三十二，僧伽羅第三十

三，須婆蜜多第三十四，南天竺國王子第三太子菩提達摩第三十五，唐國僧慧可第三十六，僧璨第三十七，道信第三十八，弘忍第三十九，慧能自身〔六〕當今受法第四十。」

校記

〔一〕「著」，原本作「若」，據惠昕本改。
〔二〕「田」，原本誤寫作「因」字。
〔三〕原本「蜜」作「密」字。
〔四〕「毗羅長者」，敦煌本同，鈴木據惠昕本校為「毗羅尊者」。為保持原貌，此名似以不改為宜。
〔五〕「耶」，原本作「那」字。
〔六〕「自身」，原本作「自今」，據敦煌本改。

大師言：「今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨。」

法海又白〔一〕：「大師今去，留付何法？令後代人如何見佛？」

六祖言：「汝聽，後代迷人但識衆生，即能見佛；若不識衆生，覓佛萬劫不可得也。吾今教汝識衆生見佛，更留《見真佛解脱頌》。迷即不見佛，悟者乃見。」

法海願聞，代代流傳，世世不絕。

六祖言：「汝聽，吾與汝說。後代世人，若欲覓佛，但識衆生，即能識佛。〔佛〕即緣有衆生，離衆生無佛心。

迷即佛衆生，悟即衆生佛。
愚癡佛衆生，智慧衆生佛。
心嶮佛衆生，平等衆生佛。
一生心若嶮，佛在衆生〔二〕心。
一念悟若平，即衆生自佛。
我心自有佛，自佛是真佛。
自若無佛心，向何處求佛。」

校記

〔一〕原本「白」作「自」。
〔二〕敦煌本作「佛在衆生中」。

大師言：「汝等門人好住，吾留一頌，名《自性見真佛解脱頌》。後代迷人識此頌意〔一〕，即見自心自性真佛〔二〕。與汝此頌，吾共汝別。」頌曰：

真如淨性是真佛，
邪見三毒是真魔。
邪見之人魔在舍，
正見之人佛即過。
性中邪見三毒生，
即是魔王來住舍。
正見忽除三毒心，
魔變成佛真無假。
化身報身及法身〔三〕，
三身元本是一身。
若向身中覓自見，
即是成佛菩提因。

本從化身生浄性，
浄性常在化身中。
性使化身行正道，
當來圓滿真無窮。
婬性本是浄性因〔四〕，
除婬即無浄性身。
性中但自離五欲〔五〕，
見性刹那即是真。
今生若悟頓教門，
悟即眼前見世尊。
若欲修行求覓佛，
不知何處欲覓真。
若能身中自有真〔六〕，
有真即是成佛因。

自不求真外覓佛，
去覓總是大癡人。
頓教法者是西流，
救度世人須自修。
今報世間學道者，
不於此見大悠悠〔七〕。

校記

〔一〕原本此句作「後代迷門此頌意」，敦煌本其中的「代」作「伐」字。今據惠昕本校改。

〔二〕原本在「即」前有二「意」字。

〔三〕原本「法」作「浄」，敦煌本同，據惠昕本改。

〔四〕原本「是」作「身」字，敦煌本同。今從惠昕本。

〔五〕原本「離」作「欲」，據敦煌本改。

〔六〕敦煌本同，惠昕本作「若能心中自見真」。鈴木據惠昕本校改。從下句「有真即是成佛因」看，以不改為宜。

〔七〕原本「不於此是大悠悠」，敦煌本同。鈴木參惠昕本的「不於此見大悠悠」，改「是」為「見」字。今從之。

此之「悠悠」與前面《無相頌》中的「努力修道莫悠悠」的「悠悠」相同，意為悠閑，漫不經心。然而，如把「悠悠」解釋為悠謬、鄙俗，如《晉書·王導傳》：「悠悠之談，宜絕智者之口。」則可改「於」為「語」，全句則為「不語此是大悠悠」。

大師說偈已了，遂〔一〕告門人曰：「汝等好住，今共汝別。吾去已後，莫作世情悲泣而受人弔問〔二〕、錢帛，著孝衣，即非聖法〔三〕，非我弟子。如吾在日一種。一時端坐，但無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往〔四〕，坦然寂靜，即是大道。吾去已〔五〕後，但依法修行，共吾在日一種。吾若在世，汝違教法，吾住無益。」

校記

〔一〕「遂」，原作「道」，據敦煌本改。

〔二〕原本「問」作「門」字。

〔三〕「即非聖法」，敦煌本同，鈴木據惠昕本改「聖」為「正」字。

〔四〕原本無「無往」二字，敦煌本同。今據惠昕本加。

〔五〕原本無「已」字，據敦煌本加。

大師言〔一〕此語已，夜至三更，奄然遷化。大師春秋七十有六〔二〕。

大師滅度之日，寺內異香氛氳〔三〕，數日不散；山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色。八月三日滅度，至十一月迎和尚神座〔四〕於漕溪山，葬於龍龕之內。白光出現，直上衝天，三日始散。韶州刺史韋璩〔五〕立碑，至今供養。

校記

〔一〕原本「言」作「云」，敦煌本同。惠昕本：「大師言訖，夜至三更。」此參惠昕本校。

〔二〕原本作「七十省六」，據敦煌本改。

〔三〕「異香氛氳」，原本作「異年日氛氛」，敦煌本作「異香氳氳」，惠昕本作「異香氛氳」。此從惠昕本校。

〔四〕「座」原作「坐」字。

〔五〕「璩」原作「據」字。

此《壇經》，法海上座集。上座無常，付同學道際〔一〕；道際無常，付門人悟真；悟真〔二〕在嶺南漕溪山法興寺，現今傳授此法〔三〕。

如付此法，須得上根智，深信佛法，立於大悲。持此經以為禀承，於今不絕。

和尚本是韶州曲江縣〔四〕人也。

如來入涅槃，法教流東土，

共傳無住〔法〕，即我心無住。

此真菩薩說，真實示行喻，

唯教大智人，示旨於凡度。

誓〔願〕修行，遭難不退，遇苦能忍，福德深厚，方授此法。如根性〔五〕不堪，材〔六〕量不得，雖求此法，達〔七〕立不得者，不得妄付《壇經》。告諸同道者，令知密意〔八〕。

南宗頓教最上大乘壇經　一卷

校記

〔一〕「際」，敦煌本作「漈」。

〔二〕原本不重此「悟真」二字，據敦煌本補。

〔三〕原本「現」作「見」（古字通），「授」作「受」字。

〔四〕原本「縣」作「懸」字。

〔五〕原本「根」作「眼」，缺「性」字，據敦煌本改。
〔六〕原本「材」作「林」字。
〔七〕原本「達」作「違」字，據敦煌本改。
〔八〕原本「知」作「智」，「密」作「蜜」。

楊曾文　一九八六年十月二十七日校寫，一九八七年五月八日重校，一九九〇年十月二日三校於北京，二〇〇〇年十一月二十九日改版前重校



附編（一）

（大乘寺本）韶州曹溪山六祖師壇經*

序

性體虛空，本無名相。佛祖出興，示以正法者，良由衆生妄失其本也。故初有六佛，而釋迦紹出焉。釋迦七七年導化，復憫後五百歲鬪諍堅固，遂以正法付迦葉，受（授）金襴信衣，俾妙明之種性不滅也。衣衣相受（授），法法相承，列位西乾二十有八。東土正法，自達磨始興。二祖出于北齊，三四興于唐代。曹溪六祖得衣法於黄梅五祖。是時刺史韶牧等，請六祖於大梵戒壇，受（授）無相戒，説摩訶頓法。門人録其語要，命曰《壇經》。夫吾祖傳衣，三更受法，命若懸絲，而説是經，則普告僧俗，令言下各悟本心，現成佛道者，何耶？蓋此非吾祖一時之直指，實欲傳乎後鬪諍之歲也。今則門風百種，解會千般，努眼撑眉，尋言舉古，忘情絶念，自縛無繩，詆毁明師，紛紜矛盾，豈知有《壇經》之可龜鑑者哉！謹再刊傳，庶幾學者悟其本焉。

政和六年丙申元旦，福唐將軍山隆慶庵比丘存中序並書。

*日本鈴木大拙校。原本在日本石川縣大乘寺發現，是宋政和六年（一一一六）刊本的手抄本，後題「道元書」。此為惠昕本系統的《壇經》之一。這裏所録，對鈴木校本的標點、幾個通用字作了改動，文中的（　），是鈴木加上的校注。編者對個別字用〔　〕標上應校正的字，以供參考。

卷上

一、韶州刺史韋璩等衆請説法　二、大師自説悟法傳衣
三、為時衆説定慧　四、教授坐禪
五、説傳香懺悔發願　六、説一體三身佛相

一、衆請説法

〔一〕大師從南海上至曹溪。韶州刺史韋璩等，請於大梵寺開法結緣，受(授)無相戒，説摩訶般若波羅蜜法。大師是日於法座上，説摩訶頓法，直下見性，了然大悟。普告僧俗，令言下各悟本心，現成佛道。座下僧尼道俗一千餘人，刺史官僚儒宗學士六十餘人，同請大師説是法門。刺史韋璩，令門人法海抄録流行，傳示後代，若承此宗旨，學道之者，遞相傳受(授)，有所依憑耳。

二、悟法傳衣

〔二〕爾時大師既昇座已，而示衆言：善知識，總净心念摩訶般若波羅蜜。大師良久不語，自净其心。忽然告言：善知識，菩提自性本來清净，但用此心，直了成佛。大師言：善知識，且聽某甲行由，得法事意。某甲嚴父，本貫范陽，左降嶺南新州百姓。此身不幸，父少早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時有一客買柴，便令送至官店，客收柴去，某甲得錢。却出門外，見有一客讀《金剛經》，某甲一聞，心便開悟。遂問客言：「從何所來，持此經典？」客云：「我從蘄州黃梅縣東憑〔馮〕茂山，禮拜五祖和尚，見在彼山，門人一千餘衆。我到彼山，聽和尚說法，常勸道俗，但持《金剛經》，即得見性，直了成佛。」某甲聞說，宿昔有緣，乃蒙一客取銀十兩與某甲，將充老母衣糧，令某甲使往黃梅禮拜。某甲安置母訖，便即辭親，不經三十餘日，便到黃梅，禮拜五祖。

〔三〕問曰：「汝何方人，來此山中禮拜？今向吾邊，欲求何物？」某甲對云：「弟子是嶺南人，新州百姓，遠來禮師，唯求作佛，不求餘物。」五祖責曰：「汝是嶺南人，又是獵〔獦〕獠，若為堪作佛？」某甲言：「人雖有南北，佛性本無南北，獵〔獦〕獠身與和尚不同，佛性有何差別？」大師更欲共某甲久語，且見徒衆總在身邊，乃令某甲隨衆作務。某甲啟和尚言：「弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務？」五祖言：「這獵〔獦〕獠根性大利。汝更勿言，且去後院。」

有一行者，差某甲破柴踏碓，八箇餘月。五祖一日忽見某甲言：「吾思汝之明見，恐有惡人害汝，遂不與言，汝知之否？」某甲言：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令衆人不覺。」

〔四〕五祖一日喚諸門人總來。「吾向汝說，世人生死事大。汝等終日供養，祇求福田，不求出離生死苦海。汝自性迷，福何可救。汝等各去後院自看，有智慧者，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。汝等偈若悟大意，付汝等衣法，為第六代祖。火急便作，不得遲滯。思量即不中用，見性之人，言下須見，若輪刀上陣一般。」

〔五〕衆得處分，來至後院，遞相謂言：「我等衆人，不用呈(澄？)心用意作偈。神秀上座見為教授之師，必是他得。我等謾作偈頌，枉用心力。」諸人聞語，各自息心，咸言：「我等自可依止。神秀即得，何煩作偈。」

〔六〕神秀思惟：「諸人不呈心偈，意者為我現作教授之師，我須作偈將呈。若不如然，和尚那知我見解深淺。我將心偈呈師，即得求佛覓祖，却同凡夫奪其聖位無別。若不呈偈，終不得法，大難大難。」五祖堂前，有三間步廊，擬請供奉盧珍畫楞伽變相，並五祖血脈之圖，流傳供養。神秀作偈成已，數度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍體汗流，擬呈不得，前後經過一十三度。乃自思惟，不如向廊下書著，從和尚見。忽若道好，即出禮拜，云是我作；若道不堪，自我性迷，宿業障重，不合得法，枉在山中，受人禮拜，何名修道。言訖，夜至三更，於南廊下中間壁上，秉燭書題所作之偈，

人盡不知。偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺，

時時勤拂拭，莫使染塵埃。

秀書偈了，便歸房，一心思惟，聖意難測。

〔七〕五祖喫粥纔了，擬喚盧供奉書（畫）。忽見其偈，便謂供奉言：「某甲不書（畫）也，却奉十千，勞供奉遠來。《金剛經》云：凡所有相，皆是虛妄，不如但留此偈，令迷人誦。依此修行，免墮三惡，有大利益。」五祖喚門人燒香偈前，令凡人見，生敬仰心。「汝等盡須誦取。悟此偈者，即得見性，依此修行，必不墮落。」門人盡誦，皆歎善哉。五祖夜至三更，喚秀入堂，問：「是汝作此偈不？若是汝作，應得吾法。」秀言：「罪過，實是秀作，亦不敢求祖位，望和尚慈悲，看弟子心有少智慧不？」五祖言：「汝作此偈，未見本性，只到門外，未離凡愚。依此修行，即不墮落。如此見解，覓無上菩提，即不可得。無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，即是真實，見自本性。若得如是見者，即是無上菩提，自性與體相應，乃能度人，始得名師。」五祖言：「汝且更去思惟，作一偈來，吾看若得入門，見自本性，付汝衣法，為人天師。吾不惜法，汝見自遲。」神秀作禮便出。又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如睡夢之中。

〔八〕後兩日間，有一童子，於碓房唱誦其偈。某甲一聞，便知此偈未見本性。某甲未蒙教授，早識大意。遂問童子曰：「誦者是何偈。」童子曰：「爾這獦〔獦〕獠，不知大師言，世人生死事大，欲傳衣法，令門人作偈來呈，若悟大意，即付衣法，為第六祖。神秀上座，於南廊壁上，書無相偈。五祖令門人盡誦此偈，若得悟者，即見自性成佛。依此修行，即不墮落。」某甲言：「我在踏碓八箇餘月，未曾行到堂。望上人引至偈前禮拜，亦要誦取結來生緣，同生佛地。」童子便引某甲至偈前禮拜了。白言：「某甲為不識字，請一上人為讀，某甲得聞，願生佛地。」時有江州別駕張日用，便高聲讀。某甲一聞，即識大意。啟曰：「某甲亦有一偈，望別駕書安壁上。」別駕言：「左右盡是公卿王侯，名山尊德，尚不敢作，獦〔獦〕獠爾是何人，而欲作偈，甚為希有。」某甲言：「若學無上菩提，不得輕於初學。俗諺云：下下人有上上智，上上人〔有〕勿意智。若輕人，即有無量無邊罪。」張別駕言：「汝但誦偈，吾為汝書。汝若得法，先度於吾，勿忘此言。」偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，

本來無一物，何處有塵埃。

說此偈已，僧俗總驚。山中徒衆，無不嗟訝。各相謂言：「奇哉！不得以貌取人，何得多時使他肉身菩薩。」五祖見衆人盡怪，恐人損他，向後無人傳法。遂便混破，向衆人言：「此偈亦未見性，云何讚歎。」衆便息心，皆言未了，各自散歸，不復稱讚。

〔九〕五祖其夜三更，喚某甲至堂內，以袈裟遮圍，不令人見，為某甲說《金剛經》，恰至「應無所住，而生其心」言下便悟，一切萬法，不離自性。某甲啟言：「和尚，何期自性本自清淨，何期自性本不生不滅？何期自性本自具足？何期自性無動無搖，能生萬法？」五祖知悟本性，乃報某甲言：「不識本心，學法無益。若言下識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」三更受法，人盡不知。便傳心印頓法及衣鉢：「汝為第六代祖，善自護念，廣度迷人，將衣為信稟，代代相承。法即心傳心，皆令自悟自解自性。佛佛唯傳本體，師師默付本心，令汝自見自悟。」五祖言：「自古傳法，命似懸絲，若住此間，有人害汝。汝須速去。」某甲言：「某甲是南中人，久不知此山路，如何出得江口？」五祖言：「汝不須憂，吾自送汝。」

〔一〇〕某甲領得衣鉢，三更便發歸南，五祖相送，直至九江驛邊。有一隻船子，五祖令某甲上船，五祖把櫓自搖。某甲言：「請和尚座，弟子合搖櫓。」五祖言：「只合是吾度汝，不可汝却度吾，無有是處。」某甲言：「弟子迷時，和尚須度。今既已悟，過江搖櫓，合弟子度。度名雖一，用處不同。某甲生在邊方，語又不正，蒙師教旨付性（法？），今已得悟，即合自性自度。」五祖言：「如是如是，但依此見，已後佛法大行矣。汝去後一年，吾即前逝。」五祖言：「汝今好去努力。南中五年，佛法難起。已後行化，善誘迷人。若得心開，與吾無別。」辭違已了，徑發向南。

〔一一〕兩月中間，至大庾嶺，不知逐後數十人來，欲趁某甲，奪衣取法，來至中路。餘者却迴。

唯一僧，姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行麄惡，直至大庾嶺頭，趁及某甲。便還衣鉢，又不肯取，言：「我欲求法，不要其衣。」某甲即於嶺上，便傳正法。惠明聞説，言下心開。某甲却令向北接人。

〔一二〕某甲後至曹溪，被惡人尋逐，乃於四會縣避難。經逾五年，常在獵中。雖在獵中，常與獵人説法。

〔一三一〕某甲東山得法，辛苦受盡，命似懸絲。今日大衆同會，得聞此法，乃是過去千生，曾供養諸佛，方始得聞無上自性頓教。某甲與使君及官僚等，有累劫之因。教是先聖所傳，不是某甲自智。願聞先聖教旨，各須浄心聞了，願自除疑，如先代聖人無別。

〔一三二〕大師言：善知識，菩提般若之智，世人本自有之，祇緣心迷，不能自悟，須求善知識示導。愚人智人，佛性本無差別，祇緣迷悟不同，所以有愚有智也。

三、為時衆説定慧

〔一四〕師言：善知識，我此法門，以定慧為本。大衆，勿迷言定慧別，定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。諸學道人，莫

言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法即有二相，口說善，心中不善，定慧不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。自悟修行，不在於諍。若諍先後，即同迷人，不斷勝負，却增法我，不離四相。

〔一五〕善知識，一行三昧，常行直心。但行直心，於一切法，無有執著。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動是，早已執迷着。除妄不起心，即是一行三昧。此法若同無情，却是障道因緣。善知識，道須通流，心若住法，名為自縛。若言坐不動是，只如舍利弗宴坐林中，不合被維摩詰呵。善知識，又見有人教坐，看心看浄，不動不起，從此置功。迷人不會，便執成顛。即有數百人，如是相教，故知大錯。

〔一六〕善知識，定慧由如何等？由如燈光。有燈即光，無燈不光。燈是光之體，光是燈之用。名雖有二，體本同一。此是定慧法，亦復如是。

〔一七〕善知識，本來正教無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸契，悟者頓修，自識本心，自見本性。即無差別。所以立頓漸之假名。

〔一八〕善知識，我此法門，從上已來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。何名無相？於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺諍之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。

於諸法上，念念不住，即無縛也。是以無住為本。善知識，外離一切相，名為無相。能離即法體清淨，是以無相為體。善知識，於諸境上，心若能萬境常寂，念上常離諸境，不於境上生心。莫(若)百物不思，念盡除却，即無，別處受生，學道者，莫(若)不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經，所以立無念為宗。善知識，云何立無念為宗？只緣口說，不見本性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄説禍福，即是塵勞邪(見)。然此法門，立無念為宗。善知識，無者無何事？念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心。念者真如本性。真如即是念之體，念是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能。真如有性，所以起念。真如若無，眼耳色聲，當時即壞。善知識，真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，真性而常自在。外能分別諸色相，内於第一義而不動。

〔一九〕善知識，此門坐禪，亦不看心，亦不看淨，亦不言不動。若言看心，心元是妄。知心如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨。起心看淨，却生淨妄，妄無處所，看者是妄。淨無形相，却立淨相。言是功夫，作此見者，障自本性，却被淨縛。善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識，迷人身雖不動，開口便説他人是非長短好惡，與道違背也。若看心看淨者，却障道也。

四、教授坐禪

〔二〇〕師言：「善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見本性不亂，為禪。善知識，何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂。外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是真定也。善知識，外離相即禪，內不亂即定也。外禪內定，是為真定。《淨名經》云：其時豁然，還得本心。《菩薩戒經》云：「我本元自性清淨。」善知識，於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。

五、說傳香懺悔發願

〔二一〕師言：善知識，某甲一會在此，皆共有緣。今各胡跪，傳自性五分法身香。一謂戒香，即自心中，無非無惡，無嫉妬，無貪嗔，無刻害，名曰戒香。二定香，即睹諸善惡境相，自心不亂即是也。三慧香者，自心無癡，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修衆善，心不執著，畏上愛下，矜孤恤貧，此名慧香。四解脱香，即自心〔無〕所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脱香。五解脱知見香者，自心既無攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，言滿天下無口

過，行滿天下無怨惡，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脱知見香。

〔二二〕善知識，此香各自內薰，莫於外覓。今與善知識無相懺悔，滅除心中河沙積劫罪。善知識，前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡念一時除，自性自除真懺悔。前念後念及今念，念念不被誑妄染，除却從前憍慢心，永斷名為自性懺。前念後念及今念，念念不被疽（疾？）妬染，除却從前疽（疾？）妬心，永斷名為自性懺。已上三遍唱。

〔二三〕師言：今既懺悔已，一時逐某甲道，與善知識發四弘誓願。各須用心正聽。自心邪迷衆生誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，無上自性佛道誓願成。已上三遍唱。師言：善知識，大家豈不道衆生無邊誓願度，恁麼道？莫道是某甲度。善知識，心中衆生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、疽（疾？）妬心、惡毒心，如是心者，盡是衆生。各須自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪見煩惱愚癡衆生，將正見度。既有正見，使般若智，打破愚癡迷妄，衆生各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，如是度者，名為真度。又煩惱無邊誓願斷，自性除却虛妄思想心是也。又法門無邊誓願學，須自見性，常行其善法，是名真學。又佛道無邊誓願成，即常須下心，行於普敬，離迷離覺，當生般若，除真除妄，即見佛性，即言下佛道成。常念修行，是願力法。

〔二四〕師言：善知識，今發四弘願了，更與善知識受（授）無相三歸依。善知識，歸依覺二足

尊，歸依正離欲尊，歸依淨衆中尊，從今日去，稱覺為師，更莫歸依邪迷外道，以自性三寶，常自證明。某甲勸善知識，歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，能離財色，名二足尊。自心歸依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我、貢高、貪愛、執著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞妄念，雖在自性，皆不染著，名衆中尊。若修此行，是自歸依。凡夫不會，從日至夜，受三歸戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸，言却成妄。善知識，各自觀察，莫錯用心，經文分明，言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸，無所歸處。今既自悟，各須歸依自心三寶，內調心性，外敬他人，是自歸也。

六、說一體三身佛相

〔二五〕師言：善知識，各各志心。某甲與說一體三身自性佛，令善知識，見三身了然，自悟自性。總隨某甲道：於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依圓滿報身佛。已上三遍唱。善知識，色身是舍宅，不可言歸向者，三身在自性中。世人總有為自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自身中有三世〔身〕佛。善知識，聽說，令善知識於自身中見自性有三世〔身〕佛。此三身佛，從自性生，不從外得。何名清淨法身？世人性本清淨，萬法從自性生。思量

一切惡事，即生惡行。思量一切善事，即生善行。如是諸法，在自性中。如天常清，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗，忽遇風吹，衆雲散盡，上下俱明，萬象皆現。世人性常浮游，如彼雲天，亦復如是。善知識，智如日，慧如月，智慧常明。於外著境，被妄念浮雲蓋覆，自性不得明朗。若遇知識，聞真正法，自除妄迷，内外明徹，於自性中，萬法皆現。見性之人，亦復如是。此名清淨法身佛。善知識，自心歸依自性，是歸依真佛。自歸依者，除却自性不善心、疽(疾?)妬心、憍誑心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善行，常自見己過，不説他人好惡，是自歸依。常須下心，行於普敬，即是見性通達，更無滯礙，是自歸依。何名千百億化身？若不思萬法，性本如空。一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄。思量善事，化為天堂。毒害化為龍蛇，慈悲化為菩薩，智慧化為上界，愚癡化為下方，自性變化甚多。迷人不能省覺，念念起惡，常行惡道。迴一念善，智慧即生，此是自性化身佛。何名圓滿報身？譬如一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。莫思向前已過，常思於後，念念圓明，自見本性。善惡雖殊，本性無二，無二之性，名為實性。於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。師言：自性起一念惡，報滅萬劫善因；自性起一念善，報得河沙惡盡。直至無上，念念自見，不失本念，名為報身。善知識，從法身思量，即是化身佛，念念自性自見，即是報身佛。自悟自修自性功德，是真自歸依。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸也。但悟自性三身，即識自性大意。

卷下

七、説摩訶般若波羅密〔蜜〕　八、現西方相狀附武帝功德
九、諸宗難問　十、南北二宗見性
十一、教示十僧附示寂年月

七、説摩訶般若波羅密

〔二六〕師言：善知識，既識三身佛了，更為善知識説摩訶般若波羅密〔蜜〕法。各各志心諦聽。世人終日口念，本體不識自性，由〔猶〕如誦食。口但説空，萬劫不得見性。某甲與説。善知識，摩訶般若波羅密〔蜜〕是梵語，此言大智慧到彼岸。此須心行，不在口説。口念心不行，如幻如電。口念心行，即心口相應。本性是佛，離性無別佛。何名摩訶？摩訶是大。心量由〔猶〕如虚空，無有邊畔，亦無方圓大小，非青黄赤白，亦無上下長短，無嗔無喜，無是無非，無善無惡，無有頭

尾。諸佛刹土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。喻此大空，自性真空，亦復如是。善知識，今聞某甲説空，便即著空。第一莫空，若空心淨坐，即落無記空，終不成佛法。善知識，世界虛空，能含萬物色象，日月星宿，山河泉源溪澗，一切樹木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。

〔二七〕師言：善知識，自性能含萬法，是名為大。萬法在自性中。若見一切惡之與善，盡皆不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大。善知識，迷人口説，智者心行。又有迷人，空心淨坐，百無所思，自稱為大。此一輩人，不可共説，為邪見故。善知識，心量廣大，廓周法界，用即了了分明，應用遍知一切。一切是一，一即一切，去來自由，心體無滯。此是。善知識，一切般若智心，皆從自性而生，不從外入。莫錯用意，名真自用，一真一切真，心量大事，不行小道。口莫終日説空，心中不修此行。恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。

〔二八〕善知識，何名般若？般若是智慧。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚即般若絶，一念智即般若生。世人愚迷，不見般若，口説般若，心中常愚。自言我修般若，念念説空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。何名波羅密〔蜜〕？此是西國語，漢言到彼岸。解義離生滅，著境生滅起。如水有波浪，即是於此岸。離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸，故號波羅密〔蜜〕。善知識，迷人口念。當念之時，有妄有非，念念

若行，是名真性。悟此法者，是般若法。修此行者，是般若行。不修即凡，一念相應，法身等佛。善知識，煩惱即是菩提。前念迷即凡，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。善知識，摩訶般若波羅密〔蜜〕，最尊最上最第一，無住無往來，三世諸佛，皆從中出。用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。若人修行，定成佛道，變三毒為戒定慧。

〔二九〕善知識，我此法門，從一般若，生八萬四千智慧。何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常在，不離自性。悟此法者，即是無念無憶，無著無妄，莫起誑妄用。自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。

〔三〇〕善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。當知此功德無量無邊，經中分明讚歎，不能具說。此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說，小根小智人聞，心生不信。何以故？譬如大龍下雨於閻浮提，漂流棗葉。若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧常觀照，故不假文字。譬如雨水，不從天有，元是龍王於江海中將身攬上，令一切衆生，一切草木，有情無情，悉皆蒙潤。諸水衆流，却入大海，合為一體。衆生本性般若之智，亦復如是。

〔三一〕善知識，小根之人，聞此頓教，由〔猶〕如草木根性自小，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人，亦有般若之智，與大智之人更無差別。因何聞法，亦有悟不悟，緣邪見障重，煩惱

根深。猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日光不現。般若之智，亦無大小，為一切衆生自心迷悟不同。迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。聞其頓法，不執外修，但於自心，常起正見，邪見煩惱塵勞，常不能溢，即是見性。善知識，內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙，能修此行，與《般若經》本無差別。

〔三二〕善知識，一切經書及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法，本自不有。故知萬法本因人興。一切經書，因人說有。緣其人中，有愚有智。愚為小人，智為大人。愚者問於智人，智者為愚人說法，令其悟解心開。愚人若悟心開，即與智人無別。善知識，不悟即佛是衆生，一念悟時，衆生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性。《菩薩戒經》云：我本源自性清淨。識心見性，皆成佛道，即時豁然，還得本心。

〔三三〕善知識，我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。若自不悟，須覓大善知識，解最上乘法者，直示正路。是善知識有大因緣，所謂化導，令得見性。一切善法，因善知識能發起。故三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有。不能自悟，須求善知識示導方見。若自悟者，不假外善知識，望得解脫，無有是處。自心內知識，自悟即是。自若(恐衍)心若起邪迷，妄念顛倒，外善知識，雖有教授，救不可得。自心若正，起般若觀照，一刹那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地。善知識，智慧觀照，內外明徹，

識自本心。若識本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但净本心，使六識從六門走出，於六塵中無染無雜，來去自由，通同無滯，即是般若三昧，自在解脱，名無念行。莫(若?)百物不思，當令念絶，即是法縛，即名邊見。善知識，悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念法者，至佛位地。

〔三四〕善知識，後代得吾法者，常見吾法身，不離汝左右。善知識，將此頓教法門，同見同行，發願受持，如事佛。故終身受持而不退者，欲入聖位，然須傳受(授)。從上以來默傳分付，不得匿其正法。若不同見同行，在別法中，不得傳付。損彼前人，究竟無益。恐愚不解，謗此法門，百劫千生，斷佛種性。

〔三五〕善知識，吾有一《無相頌》，汝等誦取，言下令汝迷罪消滅。

頌曰。

迷人修福不修道，祇言修福便是道。
布施供養福無邊，心中三惡元來造。
擬將修福欲滅罪，後世得福罪還在。
但向心中除罪緣，各自性中真懺悔。

忽悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。
學道常於自性觀，即與諸佛同一例。
五祖惟傳此頓法，普願見性同一體。
若欲當來覓法身，離諸法相心中洗。
努力自見莫悠悠，後念忽絕一世休。
若悟大乘得見性，虔恭合掌志心求。

師言：今於大梵寺中，說此頓教，普願法界衆生，於此言下見性成佛。師說法了，韋使君與官僚道俗，一時作禮，無不悟者。皆歎：「善哉希有，何期嶺南有佛出世。」

八、示西方相狀附武帝問功德

〔三六〕爾時韋使君，再肅容儀禮拜，問曰：「弟子聞和尚說法，實不可思議。今有少疑，欲問和尚，願大慈悲，特為解說。」師曰：有疑即問，何須再三。使君曰：「和尚所說，可不是達磨大師宗旨？」師曰：是。使君曰：「弟子聞說，達磨初〔化〕梁朝，武帝問：朕一生已來，造寺供僧，布施設齋，有何功德？達磨言：實無功德。武帝悵悒，不稱本情，遂令達磨出境。弟子未達此理，願和

尚為說，達磨意旨如何？」師言：實無功德，勿疑先聖之言。武帝心邪，不知正法，造寺供養，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。師言：見性是功，平直是德，念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。外行禮敬是功，內心謙下是德。自性建立萬法是功，心體離念是德。不離自性是功，應用無染是德。若覓功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不輕，常行普敬也。師曰：心常輕人，吾我不斷，即自無功。自性虛妄不實，即自無德。無功德之人，為吾我自大，常輕一切故。善知識，念念無間是功，心行平直是德。自修身是功，自修性是德。德即不輕，常行普敬。韋使君默然作觀(禮？)。師言：善知識，功德須自性內見，不是布施供養之所求也。是以福德與功德別。武帝不識理，非我祖師人在〔之過〕過。使君頂禮，願為弟子。

〔三七二〕又問：「弟子常見僧俗念《阿彌陀經》，願生西方。請和尚說得生彼不？願為破疑。」師言：使君善聽，某甲與說。世尊在舍衛城中，說西方引化，經文分明，去此不遠。若論相說里數，即有十萬八千。若說身中，十惡八邪便是。說遠只為下根，說近為其上智。人有兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟人自淨其心。所以佛言：隨其心淨，即佛土淨。師言：東方人但淨心無罪，西方人心不淨有愆。東方人造罪，念佛求生西方。西方人造罪造愆，彼土念生何國？凡愚不了自性，不識身中西方，願東願西。悟人在處一般。所以佛言，隨所住處常

安樂。使君心地，但無不善，西方去此不遙。若懷不善之心，念佛往生難到。今勸善知識，先除十惡，即行十善〔萬〕。後除八邪，乃過八千。念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。能淨能寂，即是釋迦。心起慈悲，即是觀音。常行喜捨，名為勢至。使君但行十善，何須更願往生。不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方衹刹那。不悟念佛欲往，路遥如何得達？師言：某甲與諸人移西方如刹那間，目前便見，願不願？使君頂禮言：「若此處見，何須更願往生。願和尚慈悲，便現西方，普願得見。」師言：徒衆用心，一時得見西方，無疑即散。

〔三七二〕師言：世人自色身是城，眼耳鼻舌是城門，外有五門，內有意識。心為地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王無。性在身心存，性無身心壞。佛向性中作，莫向〔身〕外求。自性迷即是衆生，離迷即覺，覺即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即釋迦，平直即彌陀。人我即須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鼈，貪嗔是地獄，愚癡是畜生。善知識，常行十善，天堂便至。除人我，須彌倒。無邪心，海水竭。煩惱無，波浪滅。毒害除，魚鼈絶。自心地上，覺性如來，放大光明，外照六門清淨，照破六欲諸天。自性內照，三毒若除，地獄一時消散。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼。大衆聞說，俱歎善哉。但是迷（？）人，了然見性。悉皆禮拜，唯言善哉，普願法界衆生，聞者一時悟解。

〔三八〕師言：善知識，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能修，如東方人心善。在寺不

修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。使君又問：「在家如何修行，願為教授。」師言：吾與大衆，作《無相頌》，但依此修，常與吾同處無別。若不依此行，雖在吾邊，如隔千里。

頌曰：

說通及心通，如日處虛空。惟傳見性法，出世破邪宗。
法即無頓漸，迷悟有遲疾。只這見性法，愚人不可悉。
說即雖萬般，合理還歸一。煩惱暗宅中，常須生慧日。
邪來煩惱至，正來煩惱除，邪正俱不用，清淨至無餘。
菩提本自性，起心即是妄，淨性在妄中，但正無三障。
世人若修道，一切不相妨，常自見己過，與道即相當。
色類自有道，各自不相妨，離道別覓道，覓身不見道，到頭還自懊。
欲得見真道，行正則是道，自若無道心，闇行不見道。
若真修道人，不見世間過，若見他人非，自非却在左。
他非我不非，我非自有過，但自却非心，打除煩惱破。
欲擬化他人，自須有方便，勿令彼有疑，即是自性見。
法元在世間，於世出世間，一切盡打却，菩提性宛然。

〔三九〕師言：善知識，總須誦取，依此偈修，言下見性。雖去吾千里，如常在吾邊。於此言下不悟，即對面千里。各各自修，法不相待。衆人且散，吾歸曹溪山，衆若有疑，却來相問，為衆破疑，同見佛性。時在會道俗，豁然大悟，咸讃善哉，俱明佛性。

九、諸宗難問

〔四〇〕大師出世，行化四十餘年。諸宗難問，僧俗約千餘人，皆起惡心，欲相難問。師言：一切盡除，無名可名，名於自性。無二之性，是名實性。於實性上，建立一切教門。言下便須自見。諸人聞說，總皆頂禮，請事為師，願為弟子。如此之徒，說不可盡。若論宗旨，傳授《壇經》者，即有稟承所付，須知去處、年月、時代、姓名，遞相付囑。若無《壇經》稟承者，即非南宗弟子。緣未得所稟，雖說頓法，未契本心，終不免諍。但得法者，只勸修行。諍是勝負，與道相違矣。

十、南北二宗見性

〔四一〕世人盡言南能北秀，未知事由。且秀大師在荊南府當陽縣玉泉寺住，能大師在韶州城

東四十五里曹溪山住。法本一宗，人有南北。何名頓漸？法即一種，見有遲疾，法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。

〔四二〕秀聞能說法徑疾，直指見性。遂命門人志誠曰：「汝聰明多智，可與吾到曹溪山禮拜。但坐聽法，莫言吾使汝去。汝若聽得，盡心記取，却來與說。吾看彼所見，誰遲誰疾。火急早來，勿令吾怪。」志誠唱諾，禮辭便行，經二十五日，至曹溪山，禮拜坐聽，不言來處。志誠一聞，言下便悟，即起禮拜。白言：「和尚，弟子在玉泉秀和尚處，學道九年，不得契悟。今聞和尚一說，忽然悟解，便契本心。和尚大慈悲，弟子生死事大，又恐輪迴，願當教示。」師曰：汝從玉泉來，應是細作。志誠曰：「不是。」師曰：何得不是？對曰：「未說即是，說了不是。」師曰：煩惱菩提，亦復如此。

〔四三〕師問志誠曰：吾聞汝師教示學人，唯傳戒定慧，未審汝師說戒定慧，行相如何？與我說看。志誠曰：「秀和尚說，諸惡莫作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定。此是戒定慧。彼說如此，未審和尚所見如何？願為解說。」師曰：秀和尚所見，實不可思議。吾所見戒定慧又別。志誠啟曰：「戒定慧只合一種，如何更別。」師曰：汝師說戒定慧，接大乘人。吾戒定慧，接最上乘人。悟解不同，見有遲疾。汝聽吾說，與彼同不？吾所說法，不離自性，離體說法，自性常迷。須知一切萬法，皆從自性起用，是真戒定慧等法。常見自性，自心即是自性等佛。師言：志誠聽吾說，心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。汝師戒定慧，勸小根人。吾戒定慧，

勸大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知見。無一法可得，方能建立萬法，是真見性。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脱知見，亦名十方國土，亦名恒河沙數，亦名三千大千，亦名大小藏十二部經。見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通游戲三昧之力，此名見性。志誠再啟和尚：「如何是立不立義？」師曰：「自性無非無癡無亂，念念般若觀照。常離法相，自由自在，縱横盡得，有何可立。自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以能立一切法。佛言：寂滅有何漸次。志誠禮拜，便住曹溪，願為門人，不離左右。

〔四四〕復有一僧，名曰法達，〔問曰〕：「常誦《法華經》，心常有疑，又不知正法之處。和尚智慧廣大，願為決疑。」師曰：「法達，法即甚達，汝心不達。經上無疑，汝心自疑。汝心邪而求正法。吾心正，則是持經。吾不識文字，汝取經來，誦之一遍，吾聞即知。法達取經，便讀一遍，師知佛意，乃與説經。師言：法達，經無多語，七卷盡是譬喻因緣，如來廣説三乘，只為世人根鈍。經文分明，無有餘乘，唯一佛乘。汝聽一佛乘，莫求二乘，迷却汝性。且經中何處是一佛乘？吾聞汝誦經云：諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。正法唯有一十六字，此法如何解？如何修？汝用心聽，吾為汝説。師言：法達，人心不思本來寂静，離却邪見，即大事因緣。内外不迷，即離兩邊。外迷著相，内迷著空。於相離相，於空離空，即是不迷。若悟此法，一念心開。出現於世，心開何

事？開佛知見。佛由〔猶〕覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。此名開示悟入。從上一處入，即覺知見。見自本性，即得出現。師言：吾勸一切人，於自心地，常開佛知見。世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪嗔嫉妬，讒佞侵害，自開衆生知見。世人心正，常起智慧觀照，自開佛之知見。汝須念念開佛知見，莫開衆生知見，即見出世。師言：法達，此是《法華經》一乘義，向下為迷人故。汝但依一佛乘。師言：法達，心行轉《法華》，不行《法華》轉。心正轉《法華》，心邪《法華》轉。開佛知見轉《法華》。努力依法修行，即是轉經。自心若不念念修行，即常被經轉。法達一聞，言下大悟，涕淚悲泣。白大師言：「實未曾轉《法華》，七年被《法華》轉。念念願修佛行。」師言：行佛行，是佛。其在會者，各得見性。

〔四五〕復有一僧，名曰智常，禮拜啟和尚曰：「佛說三乘法，又言最上乘。弟子不解，願為教授。」師曰：汝向自心見，莫著外法相，無四乘法，人心自有四等。見聞轉讀是小乘。悟法解義是中乘。依法修行是大乘。萬法盡通，萬行俱備，一切不染，離諸法相，作無所得，名最上乘。乘是行義，不在口誦，汝須自修，莫問吾也。一切時中，自性自知，自悟自行，是三乘義。

〔四六〕又玉泉寺有一童子，年十三歲，南陽縣人，名曰神會。來至曹溪，禮師三拜。問曰：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，却問：吾打汝，還痛不痛？答曰：「亦痛亦不痛。」師曰：吾亦見亦不見。神會問：「如何是亦見亦不見？」師曰：吾之所見，常見自心過愆，不見他人

是非好惡，所以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，即同凡夫，應生瞋恨。師言：神會小兒，向前見不見，是二遍（邊？）；痛不痛，屬生滅。汝自性且不見，敢來弄人！神會禮拜悔謝，更不敢言。師曰：汝心迷不見，問善知識覓路。汝心悟，即自見性，依法修行。汝迷不見自心，却來問吾見與不見。吾見自知，代汝迷不得。汝若自見，不代吾迷。何不自知見，問吾見不見。神會禮經百拜，求謝愆過，請事為師，不離左右。

十一、教示十僧傳法附滅度年月

〔四七一〕爾時，師喚門人法海、志達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等報言：吾滅度後，凡為人師，改易者多。汝等十人向前，汝等不同餘人。吾滅度後，各為一方師。吾今教汝說諸法，不失本宗。

〔四七二〕先須舉三科法門，動用三十六對，出没即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。三科者，陰界入。五陰者，色受想行識。十二入者，外六塵，内六門。六塵者：色聲香味觸法。六門者，眼耳鼻舌身意各有一識。十八界者，六塵六門六識為之十八。自性含萬法。名含藏識。若起思量，則是轉識。轉識生六識，出

六門，見六塵，三六十八，由自性。用自性邪，起十八邪。合自性正，起十八正。惡用即衆生，善用即是佛。用由何等？由自性對，解用即通一切法，自身是佛。

〔四八一〕外境無情五對：天地對，陰陽對，日月對，明暗對，水火對。法相語言十二對：語與法對，有為無為對，有色無色對，有漏無漏對，色與空對，有相無相對，凡聖對，僧俗對，動靜對，清濁對，老少對，大小對。自性起用十九對：長短對，邪正對，亂定對，戒非對，曲直對，癡慧對，愚智對，慈毒對，實虛對，險平對，煩惱菩提對，悲苦對，瞋喜對，捨慳對，進退對，生滅對，常與無常對，法身色身對，化身報身對。都三十六對。

〔四八二〕師言：此是對法。若解用即通貫一切經，出入即離兩邊。自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若執全空，即長無明，又却謗經，〔直言〕不用文字。

〔四八三〕師曰：說法之人，口云不用文字，世人道者，盡不合言。正語之時，即是文字。文字上說空，本性不空，即是文字。無邪心即自大道，不立文字。只這不立兩字，即是文字。見人所說，便即謗他言著文字。汝等須知，自迷猶可，又謗佛經。不要謗經，罪障無數。著相於外，而求真戒，廣立道場，說有無之過患。如是之人，累劫不可見性。不勸依法修行。莫百物不思，於道自生質礙。若聽說不修，令人反生邪念。但能依法修行，常行無相法施。

〔四八四〕師言：汝等若悟，依此說，依此用，依此行，依此作，即不失本宗。若有人問汝義，問

有將無答，問無將有答，問凡以聖對，問聖以凡對，問一邊將一邊對，二法相因，生中道義。教汝一問，餘問，一依此。作三十六對法，即不失理也。吾今教汝一答。人問何名為暗？答云：明是因，暗是緣有明，明沒即暗。但無明暗，以明顯暗，以暗現明，來去相因，成中道義。餘問悉皆如此。

〔四九〕師教十僧已，報言：於後傳法，遞相教授《壇經》，即不失宗旨。汝今已得了，遞代流行。後人得遇《壇經》，如親見吾。教示十僧：汝等抄取，代代流行。若看《壇經》，必當見性。

〔五〇〕大師先天元年，於新州國恩寺造塔。至二年七月八日，喚門人告別。師言：汝等近前，吾至八月，欲離世間。汝等有疑，早須相問，為汝破疑，當令迷盡，使汝安樂。吾若去後，無人教汝。法海等聞，悉皆涕泣。唯有神會，不動神情，亦無涕泣。師曰：神會小師，却善不善等，毀譽不動。餘者空得數年在山，修行何道？汝今悲泣，為憂阿誰？若憂不知去處，吾自知去。吾若不知去處，終不別汝等。汝等悲泣，為不知吾去處。知吾去處，不合悲泣。法性體無生滅去來。汝等盡坐，吾與汝等說一偈，名曰《真假動靜》。汝等誦取此偈，與吾意同，依此修行，不失宗旨。衆僧作禮，請師說偈：

一切無有真，　不以見於真，　若見於真者，　是見盡非真。
若能自有真，　離假即非真，　自心不離假，　無真何處真。
有情即解動，　無情即不動，　若修不動行，　同無情不動。

若覓真不動，　動上有不動，　不動是不動，　無情無佛種。
能善分別相，　第一義不動，　但作如此見，　即是如真（真如？）用。
報諸學道人，　努力自用意，　莫於大乘門，　却執生死智。
若言下相應，　即共論佛義，　若實不相應，　合掌令歡喜。
此宗本無諍，　諍即失道意，　執迷諍法門，　自性入生死。

〔五二〕時衆僧聞，知大師意，更不敢諍，各自攝心，依法修行。一時禮拜，即知大師不久住世。法海上座問曰：「和尚去後，衣法當付何人？」師言：吾於大梵寺說法，直至今日，抄録流行，名《法寶壇經》，汝等守護，度諸群生，但依此說，是真正法。師言：法海向前，吾滅度後，二十年間，邪法繚亂，惑我正宗。有一南陽縣人出來，不惜身命，定於佛法，竪立宗旨，即是吾法弘於河洛，此教大行。師曰：汝今須知，衣不合傳。汝若不信，吾與汝說先聖達磨大師傳衣偈。據此偈意，衣不合傳，汝聽。偈曰：

吾本來東土，　說法救迷情，　一花開五葉，　結果自然成。

師曰：吾有一偈，亦用先聖大師偈意：

心地含種性，　法雨即花生，　頓悟花情意，　菩提果自成。

師說偈已，令門人散。衆相謂曰：「大師多不久住世間。」

〔五二〕師至先天二年八月二日，食後報言：汝等各著位坐，今共汝別。時法海問曰：「此法從上至今，傳受(授)幾代，願和尚說。」師曰：初六佛、釋迦第七、迦葉、阿難、商那和修、優波掬多、提多迦、彌遮迦尊者、波須密多、佛陀難提、伏馱密多、脇尊者、富那夜奢、馬鳴、迦毗羅尊者、龍樹、迦那提多、羅睺羅多、僧伽那提、僧伽耶舍、鳩摩羅馱、奢耶多、婆修槃頭、摩拏羅、鶴勒那、師子比丘、婆舍斯多、不如密多、般若多羅、菩提達磨、北齊惠可、唐僧璨、唐道信、唐弘忍、吾今惠能。

師曰：吾今付法於汝，汝等於後遞相傳授，須有稟承，衣(依)約莫失宗旨。

〔五三〕法海白言：「和尚，留何教法，令後代迷人，得見自性。」師言：汝聽，後代迷人，若識衆生，即見佛性，若不識衆生，萬劫覓佛難逢。吾今教汝識自心衆生，見自心佛性。汝志心聽，吾與汝說。後代之人，欲求見佛，但識衆生。師曰：只為衆生迷佛，非是佛迷衆生。自性若悟，衆生是佛。自性若迷，佛是衆生。自性平直，衆生是佛。自性邪險，佛是衆生。師言：法海，汝等心若險曲，即佛在衆生中。一念平直用心，即是衆生成佛。我心自有佛，自若無佛心，何處求真佛。

〔五四〕吾今留一偈，與汝等別，名《自性真佛偈》。後代迷人，識此偈意，自正本心成佛。

〔偈曰：

真如性浄是真佛，　邪見三毒是魔王，　邪迷之時魔在舍，　正見之時佛在堂。
性中邪見三毒生，　即是魔王來住舍，　正見自除三毒心，　魔變成佛真無假。

法身報身及化身，　三身本來是一身，　若向性中能自見，　即是成佛菩提因。
本從化身生淨性，　淨性常在化身中，　性使化身行正道，　當來圓滿真無窮。
婬性本是淨性因，　除婬即無淨性身，　悟中各自離五欲，　見性刹那即是真。
今生若悟頓法門，　忽悟自性見世尊，　汝若修行覓作佛，　不知何處擬求真。
若能心中自見真，　有真即是成佛因，　不見自性外覓佛，　起心總是大癡人。
頓教法門今已留，　救度世人須自修，　報汝當來學道者，　不作此見大悠悠。

師說偈了，報言：今共汝別，吾滅度後。莫作世情，悲泣雨淚，受人弔問，身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但如吾在日，一時盡坐。無動無静，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往，(無)（從「偈曰」字至此，原本無，今取自興聖寺本）名無字。恐汝心迷，不會吾意。吾今再囑，令汝見性。吾滅度後，依此修行，如吾在日。汝等違法，縱吾在世，終無有益。大師言訖，夜至三更，奄然遷化。大師春秋七十有六。

〔五五〕師遷化日，寺内異香氛氳，經于七日，感得山崩地動，林木變白，日月無光，天地失色，羣鹿鳴悲，至夜不絶。先天二年八月三日，夜三更時，於新州國恩寺圓寂。餘在功德，塔記具述。至十一月，韶廣二州門人，迎師神座，向曹溪山葬。忽於龕内白光出現，直上衝天，三日始散。韶州奏聞，奉勑立碑供養。

〔五六〕洎乎法海上座無常，以此《壇經》付囑志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真付圓會。遞代相傳付囑。

〔五七〕一切萬法，不離自性中見也。

（取自日本一九四二年岩波書店版。重作標點）

曹溪大師傳

唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖惠能大師傳法宗旨，並高宗大帝敕書兼賜物改寺額，及大師印可門人並滅度時六種瑞相，及智藥三藏懸記等傳

梁天監壬午元年正月五日，時婆羅門三藏，字智藥，是中天竺國那爛陀寺大德。辭彼國王，來此五臺山，禮謁文殊，將弟子數十侍從。三藏博識多聞，善通經論星象之學，志弘大乘，巡歷諸國，遠涉滄波，泛舶至韶州曹溪口村，語村人曰：「看此水源，必有勝地，堪為沙門居止，代代高僧不絕，吾欲尋之。」行至曹溪，勸村人修造住處。經五年，號此山門，名寶林寺。人天所敬，海內歸依。

至天監五年二月十五日，敕天下名僧大德，令所在州縣，進入內道場供養。時韶州刺史侯公，表進三藏入內。使君問三藏云：「何以名此山門為寶林耶？」答曰：「吾去後一百七十年，有無上法寶，於此地弘化，有學者如林，故號寶林耶。」三藏四月初，得對奏為寶林寺，敕賜田五拾頃。至

天監十年，三藏入臺山，却還本國。至隋大業十三年，天下荒亂，寺舍毀廢。至天平元年，樂昌縣令李藏之，請寶林額，於樂昌靈(曹)溪村置寺。

至咸亨元年，時惠能大師，俗姓盧氏，新州人也。少失父母，三藏而孤。雖處羣輩之中，介然有方外之志。其年，大師游行至曹溪，與村人劉至略結義為兄弟。時春秋三十(三十三)。

略有姑出家，配山澗寺，名無盡藏，常誦《涅槃經》。大師晝與略役力，夜即聽經。至明為無盡藏尼解釋經義。尼將經與讀，大師曰：「不識文字。」尼曰：「既不識字，如何解釋其義？」大師曰：「佛性之理，非關文字能解。今不識文字何怪。」

衆人聞之，皆嗟歎曰：「見解如此，天機自悟，非人所及，堪可出家住此寶林寺。」大師即住此寺，修道經三年，正當智藥三藏一百七十年懸記之時也。時大師春秋三十有三(六)。

後聞樂昌縣西石窟有遠禪師，遂投彼學坐禪。大師素不曾學書，竟未披尋經論。

時有惠紀禪師，誦《投陀經》。大師聞經歎曰：「經意如此，今我空坐何為？」至咸亨五年，大師春秋三十有四(七)。惠紀禪師謂大師曰：「久承蘄州黄梅山忍禪師開禪門，可往彼修學。」

大師其年正月三日，發韶州往東山，尋忍大師。策杖塗跣，孤然自行，至洪州東路。時多暴虎，大師獨行山林無懼。遂至東山，見忍大師。

忍大師問曰：「汝化物來？」能答曰：「唯求作佛來。」忍問曰：「汝是何處人？」能答曰：「嶺

南新州人。」忍曰：「汝是嶺南新州人，寧堪作佛？」能答曰：「嶺南新州人佛性，與和上佛性，有何差別？」忍大師更不復問。可謂自識佛性，頓悟真如，深奇之奇之。

忍大師山中門徒至多，顧眄左右，悉皆龍象。遂令能入厨中供養，經八箇月。能不避艱苦，忽同時戲調，嶷然不以為意，忘身為道。仍踏碓，自嫌身輕，乃繫大石著腰，墜碓令重，遂損腰脚。忍大師因行至碓米所，問曰：「汝為供養損腰脚，所痛如何？」能答曰：「不見有身，誰言之痛。」

忍大師至夜命能入房。大師問：「汝初來時答吾嶺南人佛性，與和上佛性有何差別。誰教汝耶？」答曰：「佛性非偏，和上與能無別，乃至一切衆生皆同，更無差別，但隨根隱顯耳。」忍大師徵曰：「佛性無形，云何隱顯？」能答曰：「佛性無形，悟即顯，迷即隱。」

于時忍大師門徒，見能與和上論佛性義。大師知諸徒不會，遂遣衆人且散。忍大師告能曰：「如來臨般涅槃，以甚深般若波羅蜜法付囑摩訶迦葉，迦葉付阿難，阿難付商那和修，和修付憂波掬多。在後展轉相傳，西國經二十八祖，至於達磨多羅大師，漢地為初祖，付囑惠可，可付璨，璨付雙峰信，信付於吾矣。吾今欲逝，法囑於汝。汝可守護，無令斷絕。」能曰：「能是南人，不堪傳授佛性。此間大有龍象。」忍大師曰：「此雖多龍象，吾深淺皆知，猶兔與馬。唯付囑象王耳。」

忍大師即將所傳袈裟付能，大師遂頂戴受之。大師問和上曰：「法無文字，以心傳心，以法傳法，用此袈裟何為？」忍大師曰：「衣為法信，法是衣宗。從上相傳，更無別付。非衣不傳於法，非

法不傳於衣。衣是西國師子尊者相傳，令佛法不斷。法是如來甚深般若，知般若空寂無住，即而了法身。見佛性空寂無住，是真解脫。汝可持衣去。」遂則受持，不敢違命。然此傳法袈裟，是中天布，梵云婆羅那，唐言第一好布。是木綿花作，時人不識，謬云絲布。

忍大師告能曰：「汝速去，吾當相送。」隨至蘄州九江驛，忍大師告能曰：「汝傳法之人，後多留難。」能問大師曰：「何以多難？」忍曰：「後有邪法競興，親附國王大臣，蔽我正法。汝可好去。」能遂禮辭南行。忍大師相送已，却還東山，更無言說。諸門人驚怪問：「和上何故不言？」大師告衆曰：「衆人散去，此間無佛法，佛法已向南去也。我今不說，於後自知。」忍大師別能大師，經停三日，重告門人曰：「大法已行，吾當逝矣。」忍大師遷化。百鳥悲鳴，異香芬馥，日無精光，風雨折樹。

時有四品官，俗姓陳氏，捨俗出家，事和上號惠明禪師。聞能大師將衣鉢去，遂奔趂南方。尋至大庾嶺，見能大師。大師即將衣鉢，遂還明。明曰：「來不為衣鉢，不審和上初付囑時，更有何言教？願垂指示。」能大師即為明禪師傳囑授密言。惠明唯然受教，遂即禮辭。明語能曰：「急去急去，在後大有人來相趂逐。」能大師即南行。

至來朝，果有數百人，來至嶺，見明禪師。禪師曰：「吾先至此，不見此人。問南來者亦不見，此人患脚，計未過此。」諸人却向北尋。明禪師得言教，猶未曉悟，却居廬山峰頂寺三年，方悟密

語。明後居濛山，廣化羣品。

能大師歸南，略至曹溪，猶被人尋逐。便於廣州四會、懷集兩縣界避難，經於五年，在獵師中。大師春秋三十九。

至儀鳳元年初，於廣州制旨寺，聽印宗法師講《涅槃經》。法師是江東人也。其制旨寺，是宋朝求那跋摩三藏置，今廣州龍興寺也。法師每勸門人商量論義。時囑正月十五日懸幡。諸人夜論幡義。法師廊下隔壁而聽。初論幡者：「幡是無情，因風而動。」第二人難言：「風幡俱是無情，如何得動？」第三人：「因緣和合故動。」第四人言：「幡不動，風自動耳。」衆人諍論，喧喧不止。能大師高聲止諸人曰：「幡無如餘種動，所言動者，人者心自動耳。」

印宗法師聞已，至明日講次，欲畢，問大衆曰：「昨夜某房論義，在後者是誰？此人必稟承好師匠。」中有同房人云：「是新州盧行者。」法師云：「請行者過房。」能遂過房。法師問曰：「曾事何人？」能答曰：「事嶺北蘄州東山忍大師。」法師又問：「忍大師臨終之時，云佛法向南，莫不是賢者否？」能答：「是。」「既云是，應有傳法袈裟，請一暫看。」印宗見袈裟已，珍重禮敬，心大歡喜。歎曰：「何期南方有如是無上之法寶！」法師曰：「忍大師付囑，如何指授言教？」能大師答曰：「唯論見性，不論禪定解脱，無為無漏。」法師曰：「如何不論禪定解脱，無漏無為？」能答曰：「為此多法，不是佛性。佛性是不二之法，《涅槃經》明其佛性不二之法，即此禪也。」法師又問：「云何

佛性是不二之法？」能曰：「《涅槃經》高貴德王菩薩白佛言：世尊，犯四重禁，作五逆罪，及一闡提等，為當斷善根，佛性改否？佛告高貴德王菩薩：善根有二，一者常，二者無常，佛性非常，非無常，是故不斷，名之不二；一者善，二者不善，佛性非善，非不善，是故不斷，名為不二。又云：蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二。無二之性即是實性。明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二。無二之性即是實性。實性無二。」能大師謂法師曰：「故知佛性是不二之法。」

印宗聞斯解說，即起合掌虔誠，願事為師。明日講次，告衆人曰：「印宗何幸，身是凡夫，不期座下法身菩薩。印宗所為衆人說《涅槃經》，猶如瓦礫。昨夜請盧行者過房論義，猶如金玉。諸人信否？然此賢者，是東山忍大師傳法之人。諸人永不信，請行者將傳法袈裟，呈示諸人。」諸人見已，頂禮咸生信重。

儀鳳元年正月十七日，印宗與能大師剃髮落。二月八日，於法性寺受戒。戒壇是宋朝求那跋摩三藏所置。當時遙記云：「於後當有羅漢登此壇，有菩薩於此受戒。」今能大師受戒，應其記也。出《高僧録》。能大師受戒，和尚西京總持寺智光律師，羯磨闍梨蘇州靈光寺惠靜律師，教授闍梨荊州天皇寺道應律師。後時，三師皆於能大師所學道，終於曹溪。其證戒大德，一是中天耆多羅律師，二是密多三藏。此二大德，皆是羅漢，博達三藏，善中邊言。印宗法師請為尊證也。又蕭梁末，有真諦三藏，於壇邊種菩提樹兩株，告衆僧曰：「好看此樹，於後有菩薩僧於此樹下演無上

乘。」於後能大師於此樹下坐，為衆人開東山法門，應真諦三藏記也。出《真諦三藏傳》。

其年四月八日，大師為大衆初開法門，曰：「我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無内無外，亦無中間，不去不來，非青黄赤白黑，非有非無，非因非果。」大師問衆人：「此是何物？」大衆兩兩相看，不敢答。時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答：「此是佛之本源。」大師問云：「何是本源？」沙彌答曰：「本源者諸佛本性。」大師云：「我説無名無字，汝云何言佛性有名字？」沙彌曰：「佛性無名字，因和尚問故立名字。正名字時，即無名字。」大師打沙彌數下。大衆禮謝曰：「沙彌小人，惱亂和上。」大師云：「大衆且散去，留此饒舌沙彌。」至夜間，大師問沙彌：「我打汝時，佛性受否？」答云：「佛性無受。」大師問：「汝知痛否？」沙彌答：「知痛。」大師問：「汝既知痛，云何道佛性無受？」沙彌答：「豈同木石！雖痛而心性不受。」大師語沙彌曰：「節節支解時，不生嗔恨，名之無受。我忘身為道，踏碓直至跨脱，不以為苦，名之無受。汝今被打，心性不受。汝受諸觸如智證，得真正受三昧。」沙彌密受付囑。

大師出家開法受戒，年登四十。

印宗法師請大師歸制旨寺。今廣州龍興寺經藏院，是大師開法堂。法師問能大師曰：「久在何處住？」大師云：「韶州曲縣南五十里曹溪村故寶林寺。」法師講經了，將僧俗三千餘人送大師歸曹溪。因兹廣闡禪門，學徒千萬。至神龍元年正月十五日，敕迎大師入内，表辭不去。高(中)

宗大帝勅曰：

朕虔誠慕道，渴仰禪門，召諸州名山禪師，集内道場供養，安秀二德，最為僧首。朕每諮求，再推南方有能禪師，密受忍大師記，傳達磨衣鉢，以為法信，頓悟上乘，明見佛性。今居韶州曹溪山，示悟衆生，即心是佛。朕聞如來以心傳心，囑付迦葉，迦葉展轉相傳，至於達磨。教被東土，代代相傳，至今不絶。師既禀承有依，可往京城施化，緇俗歸依，天人瞻仰。故遣中使薛簡迎師，願早降至。神龍元年正月十五日下。

韶州曹溪山釋迦惠能辭疾表：

惠能生自偏方，幼而慕道，叨為忍大師囑付如來心印，傳西國衣鉢，授東土佛心。奉天恩遣中使薛簡，召能入内。惠能久處山林，年邁風疾。陛下德包物外，道貫萬民，育養蒼生，仁慈黎庶。旨弘大教，欽崇釋門。恕惠能居山養疾，修持道業，上答皇恩，下及諸王太子。謹奉表。釋迦惠能頓首頓首。

中使薛簡問大師：「京城大德禪師教人要假坐禪。若不因禪定，解脱得道，無有是處。」大師云：「道由心悟，豈在坐耶！《金剛經》：若人言如來若坐若卧，是人不解我所説義。如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生，亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清浄禪，諸法空即是坐。」大師告言中使：「道畢竟無得無證，豈況坐禪。」薛簡云：「簡至天庭，聖人必問。伏願和上

指授心要，將傳聖人及京城學道者，如燈轉照，冥者皆明，明明無盡。」大師云：「道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡，亦是有盡，相待立名。《净名經》云：法無有比，無相待故。」薛簡云：「明譬智惠，暗喻煩惱。修道之人，若不用智惠照生死煩惱，何得出離？」大師云：「煩惱即菩提，無二無別。汝見有智惠為能照，此是二乘見解。有智之人，悉不如是。」薛簡云：「大師，何者是大乘見解？」大師云：「《涅槃經》云：明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二。無二之性，即是實性。實性者即是佛性。佛性在凡夫不滅，在賢聖不增，在煩惱而不垢，在禪定而不淨。不斷不常，不來不去，亦不中間及內外，不生不滅，性相常住，恒不變易。」薛簡問：「大師說不生不滅，何異外道？外道亦說不生不滅。」大師答曰：「外道說不生不滅，將生止滅，滅猶不滅。我說本自無生，今即無滅，不同外道。外道無有奇特，所以有異。」大師告薛簡曰：「若欲將心要者，一切善惡都莫思量。心體湛寂，應用自在。」薛簡於言下大悟云：「大師，今日始知佛性本自有之，昔日將為大遠；今日始知至道不遙，行之即是；今日始知涅槃不遠，觸目菩提；今日始知佛性不念善惡，無思無念，無知無作不住；今日始知佛性常恒不變，不為諸惑所遷。」中使薛簡禮辭大師，將表赴京。

高(中)宗大帝賜磨衲袈裟一領及絹五百疋。勅書曰：

> 勅，師老疾為朕修道，國之福田。師若净名託疾，金粟闡弘大法，傳諸佛心，談不二之說，杜口毗耶，聲聞被呵，菩薩辭退。師若此也。薛簡傳師指授如來知見，善惡都莫思量，自然得

入心體，湛然常寂，妙用恒沙。朕積善餘慶，宿種善因，得值師之出世，蒙師惠頓上乘佛心第一。朕咸(感)荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉磨衲袈裟一領，絹五百疋，供養大師。神龍三年四月二日下。

又，神龍三年十一月十八日，勅下韶州百姓，可修大師中興寺佛殿，及大師經坊，賜額為法泉寺，大師生緣新州故宅為國恩寺。

延和元年，大師歸新州，修國恩寺。諸弟子問：「和上修寺去，卒應未歸此，更有誰堪諮問。」大師云：「翁山寺僧靈振，雖患脚跛，心裏不跛。」門人諮請振說法。又問大師：「何時得歸？」答曰：「我歸無日也。」

大師在日，景雲二年，先於曹溪造龕塔。後先天二年七月，廊宇猶未畢功，催令早了，吾當行矣。門人猶未悟意。

其年八月，大師染疾。諸門人問：「大師，法當付囑阿誰？」答：「法不付囑，亦無人得。」神會問：「大師，傳法袈裟云何不傳？」答云：「若傳此衣，傳法之人短命。不傳此衣，我法弘盛。留鎮曹溪。我滅後七十年後，有東來菩薩：一在家菩薩，修造寺舍；二出家菩薩，重建我教。」門徒問大師曰：「云何傳此衣短命？」答曰：「吾持此衣，三遍有刺客來取吾命，吾命若懸絲。恐後傳法之人被損，故不付也。」大師力疾勸誘徒衆，令求道忘身，唯懃加行，直趣菩提。

其月三日，奄然端坐遷化，春秋七十有六。滅度之日，烟雲暴起，泉池枯涸，溝澗絶流，白虹貫日。巖東忽有衆鳥數千，於樹悲鳴。又寺西有白氣如練，長一里餘，天色清朗，孤然直上，經於五日乃散。復有五色雲，見於西南。是日西方無雲，忽有數陣凉風，從西南飄入寺舍。俄而香氣氤氳，遍滿廊宇。地皆振動，山崖崩頹。大師新州亡廣果寺。寺西虹光三道，經於旬日。又寺前城頭莊有虹光經一百日。衆鳥悲鳴，泉水如稠泔汁，不流數日。又翁山寺振禪師，於房前與衆人夜間説法，有一道虹光，從南來入房。禪師告衆人曰：「和上多應新州亡也。此虹光是和上之靈瑞也。」新州尋有書報亡。曹溪門徒發哀。因虹光頓謝，泉水漸流。書至翁山，振禪師聞哀，設三七齋，於夜道俗畢集，忽有虹光，從房而出。振禪師告衆人曰：「振不久住也。經云：大象既去，小象亦隨。」其夕中夜，卧右脇而終也。

曹溪門人，迎大師全身歸曹溪。其時首領不肯放，欲留國恩寺起塔供養。時門人僧崇一等，見刺史論理，方還曹溪。大師頭頸，先以鐵鍱封裹，全身膠漆。其年十一月十三日，遷神入龕。

至開元二十七年，有刺客來取頭，移大師出庭中，刀斬數下。衆人唯聞鐵聲驚覺。見一孝子奔走出寺，尋迹不獲。大師在日，受戒開法度人三十六年。先天二年壬子歲滅度，至唐建中二年，計當七十一年。其年，衆請上足弟子行滔守所傳衣。經四十五年，有殿中侍御史韋據為大師立碑。後北宗俗弟子武平一，開元七年，磨却韋據碑文，自著武平一文。

開元十一年，有潭州瑝禪師，曾事忍大師，後時歸長沙禄山寺。常習坐禪，時時入定，遠近知聞。時有大榮禪師，住曹溪事大師，經三十年。大師常語榮曰：「汝化衆生得也。」榮即禮辭歸北，路過瑝禪師處。榮頂禮問瑝曰：「承和上每入定。當入定時，為有心耶？為無心耶？若有心，一切衆生有心應得入定；若無心，草木瓦礫亦應入定。」瑝答曰：「我入定，無此有無之心。」榮問曰：「若無有無之心，即是常定，常定即無出入。」瑝即無對。瑝問：「汝從能大師處來，大師以何法教汝？」榮答曰：「大師教榮不定不亂，不坐不禪，是如來禪。」瑝於言下便悟云：「五蘊非有，六塵體空。非寂非照，離有離空，中間不住。無作無功，應用自在，佛性圓通。」歎曰：「我三十年來空坐而已。」往曹溪歸依大師學道。世人傳，瑝禪師三十年坐禪，近始發心修道。景雲二年，却歸長沙舊居，二月八日夜悟道。其夜空中有聲，告合郭百姓，瑝禪師今夜得道，皆是能大師門徒也。

上元二年(乾元元年)，廣州節度韋利見，奏僧行滔及傳袈裟入内。孝感皇帝依奏，勅書曰：

勅，曹溪山六祖傳法袈裟及僧行滔，並俗弟子五人，利見令水陸給公乘。隨中使劉楚江赴上都。上元二年(乾元元年)十二月十七日下。

又乾元二年正月一日，滔和上有表辭老疾，遣上足僧惠象及家人永和，送傳法袈裟入内，隨中使劉楚江赴上都。四月八日，得對。滔和上正月十七日身亡，春秋八十九。勅賜惠象紫羅袈裟一對，家人永和別勅賜度配本寺。改建興寺為國寧寺，改和上蘭若，勅賜額為寶福寺。

又僧惠象隨中使劉楚江將衣赴上都訖。辭歸表：

沙門臣惠象言，臣偏方賤品，叨箟桑門，樂處山林，恭持聖教。其前件衣鉢，自達磨大師已來，轉相傳授，皆當時海内欽崇，沙界歸依，天人瞻仰，俾令後學，覩物思人。臣雖不才，濫承付囑。一昨奉恩命，勅送天宮，親自保持，永無失墜。臣之感荷，悲不自勝。是知大法之衣，萬劫不朽，京城緇侶，頂戴而行。然臣師主行滔，久傳法印，保玆衣鉢，如護髻珠。數奉德音，不敢違命。一朝亡歿，奄棄明時。臣今欲歸至彼，啟告神靈，宣述聖情，陳進衣改寺之由，叙念舊恤今之狀。臣死將萬足，不勝涕戀懇歎之至，供奉表辭以聞。沙門惠象誠悲誠戀，頓首頓首，謹言。

孝感皇帝批僧惠象表。勅曰：

師之師主行滔，戒行清循，德業孤秀。傳先師所付衣鉢，在炎方而保持，亟換歲年，曾不失墜。朕虔誠慕道，發使遐求。師綿歷畏途，頂戴而送，遂朕懇願，何慰如之。行滔身雖云亡，其神如在。師歸至彼，具告厥靈，知朕欽崇，永永不朽矣。即宜好去。

又乾元三年十一月二十日，孝感皇帝遣中使程京杞，送和香，於能大師龕前供養，宣口勅，焚香。龕中一道虹光，直上高數丈。程使見光，與村人舞蹈，録表奏。

又寶應元皇帝送傳法袈裟歸曹溪，勅書曰：袈裟在京總持寺安置，經七年。

勅，楊鑑卿久在炎方，得好在否？朕感夢，送能禪師傳法袈裟歸曹溪。尋遣中使鎮國大將軍楊崇景，頂戴而送。傳法袈裟是國之寶，卿可於能大師本寺，如法安置。專遣衆僧親承宗旨者，守護勿令墜失。朕自存問。永泰元年五月七日下。

六祖大師在日及滅度後六種靈瑞傳

大師在日，寺側有瓦窑匠，於水源所焬鷄。水被觸穢，旬日不流。大師處分瓦匠，令於水所焚香設齋。稽告纔畢，水即通流。又，寺内前後兩度經軍馬，水被觸污，數日枯竭。軍退散後，焚香禮謝，涓涓供用。又，大師住國寧寺及新州國恩寺，至今兩寺並無燕雀烏鳶。又，大師每年八月三日遠忌，村郭士女雲集，在寺營齋。齋散，衆人皆於塔所禮別。須臾之間，微風忽起，異香襲人，煙雲覆寺，天降大雨，洗蕩伽藍，寺及村雨即不降。又，大師滅後，法衣兩度被人偷將，不經少時，尋即送來，盜者去不得。又，大師滅後，精靈常在，悅悅如覩，龕塔中常有異香，或入人夢。前後祥瑞，其數非一，年月淹久，書記不盡。

貞〔元〕十九〔年〕二月十三日畢

說明：

本傳取自一九七八年日本駒澤大學禪宗史研究會編，大修館書店版《慧能研究》所載以比叡山本為底本的校訂本。正文中括弧中的校正文字，是一九八八年《駒澤大學佛教學部研究紀要》第四十六號發表的石井修道《譯注曹溪大師傳》所加。另有《續藏經》第一輯第二編乙第十九套第五册所收本。

六祖大師緣起外紀*

門人法海等集

大師名惠能。父盧氏，諱行瑫，唐武德三年九月左官新州。母李氏，先夢庭前白華競發，白鶴雙飛，異香滿室，覺而有娠。遂潔誠齋戒，懷妊六年，師乃生焉。唐貞觀十二年戊戌歲二月八日子時也。時毫光騰空，香氣芬馥。黎明，有二僧造謁，謂師之父曰：「夜來生兒，專為安名，可上『惠』下『能』也」。父曰：「何名惠能？」僧曰：「『惠』者，以法惠濟衆生；『能』者，能作佛事。」言畢而出，不知所之。師不飲母乳，遇夜，神人灌以甘露。三歲父喪，葬於宅畔。母守志鞠養。既長，鬻薪供母。

年二十有四，聞經有省，往黃梅參禮。五祖器之，付衣法，令嗣祖位。時龍朔元年辛酉歲也。南歸隱遁。至儀鳳元年丙子正月八日，會印宗法師，詰論玄奧。印宗悟契師旨。是月十五日，普會四衆，為師薙髮。二月八日，集諸名德，授具足戒。西京智光律師為授戒師，蘇州慧靜律

*（另有題为《六祖坛经略序》、《六祖大师事略》的文字，与此文相異，字句很少，不另録。）

師為羯磨，荊州通應律師為教授，中天耆多羅律師為說戒，西國蜜多三藏為證戒。其戒壇，乃宋朝求那跋陀羅三藏創建，立碑曰：「後當有肉身菩薩於此受（原作『授』）戒。」又，梁天監元年智藥三藏自西竺國航海而來，將彼土菩提樹一株植此壇畔，亦預誌曰：「後一百七十年有肉身菩薩於此樹下開演上乘，度無量衆，真傳佛心印之法主也。」師至是祝髮受戒，及與四衆開示單傳之旨，一如昔讖。梁天監元年壬午歲，至唐儀鳳元年丙子，得一百七十五年。

次年春，師辭衆，歸寶林。印宗與緇白送者千餘人直至曹溪。時荊州通應律師與學者數百人，依師而住。師至曹溪寶林，覩堂宇湫隘，不足容衆。欲廣之。遂謁里人陳亞僊，曰：「老僧欲就檀越求坐具地，得不？」僊曰：「和尚坐具幾許闊？」祖出坐具示之，亞僊唯然。祖以坐具一展，盡罩曹溪四境。四天王現身，坐鎮四方。今寺境有天王嶺，因茲而名。僊曰：「知和尚法力廣大，但吾高祖墳墓並在此地，他日造塔，幸望存留。餘願盡捨，永為寶坊。然此地乃生龍白象來脈，只可平天，不可平地。」寺後營建，一依其言。師游境内山水勝處，輒憩止，遂成蘭若一十三所，今曰華果院，隸籍寺門。

其寶林道場，亦先是西國智藥三藏自南海經曹溪口，掬水而飲，香美異之，謂其徒曰：「此水與西天之水無別，溪源上必有勝地，堪為蘭若。」隨流至源上四顧，山水回環，峯巒奇秀。歎曰：「宛如西天寶林山也。」乃謂曹侯村居民曰：「可於此山建一梵刹，一百七十年後，當有無上法寶於

此演化，得道者如林，宜號寶林。」時韶州牧侯敬中以其言具表聞奏，上可其請，賜寶林為額，遂成梵宮。落成於梁天監三年。

寺殿前有潭一所，龍常出没其間，觸撓林木。一日現形甚巨，波浪洶湧，雲霧陰翳。徒衆皆懼。師叱之曰：「你只能現大身，不能現小身。若為神龍，當能變化，以小現大，以大現小也。」其龍忽没，俄頃復現小身，躍出潭面。師展鉢試之曰：「你且不敢入老僧鉢盂裏。」龍乃游揚至前，師以鉢舀之，龍不能動。師持鉢堂上，與龍説法，龍遂蜕骨而去。其骨長可七寸，首尾角足皆具，留傳寺門。師後以土石堙其潭。今殿前左側，有鐵塔鎮處是也。

師墜腰石，鐫「龍朔元年盧居士誌」八字。此石今存黄梅東禪。

又，唐王維右丞為神會大師作《祖師記》云：師混勞侶，積十六載，會印宗講經，因為削髮。

又，柳宗元刺史作《祖師謚號碑》云：師受信具，遯隱南海上十六年，度其可行，乃居曹溪為人師。

又，張商英丞相作《五祖紀》云：五祖演化於黄梅縣之東禪院，蓋其便於將母。龍朔元年以衣法付六祖已，散衆人東山結庵。有居人馮茂，以山施師為道場焉。

以此考之，則師至黄梅傳受五祖衣法，實龍朔元年辛酉歲，至儀鳳丙子得一十六年，師方至法性祝髮。他本或作師咸亨中至黄梅，恐非。

歷朝崇奉事迹

唐憲宗皇帝謚大師曰「大鑒禪師」。

宋太宗皇帝加謚「大鑒真空禪師」，詔新師塔曰「太平興國之塔」。

宋仁宗皇帝天聖十年迎師真身及衣鉢入大內供養，加謚「大鑒真空普覺禪師」。

宋神宗皇帝加謚「大鑒真空普覺圓明禪師」，具見晏元獻公碑記。

（取自《嘉興藏》本《六祖壇經》後附，括弧内為編者所加校註）

光孝寺瘞髮塔記

唐法性寺住持　法才

佛祖興世，信非偶然。昔宋朝求那跋陀（原作「佗」字）三藏，建茲戒壇，豫讖曰：後當有肉身菩薩受戒於此。梁天監元年，又有梵僧智藥三藏，航海而至，自西竺持來菩提樹一株，植於戒壇前。立碑云：吾過後一百六十年，當有肉身菩薩來此樹下，開演上乘，度無量衆，真傳（原作「儒」字）佛心印之法王也。

今能禪師，正月八日抵此，因論風幡語，而與宗法師説無上道。宗踴躍忻慶，昔所未聞，遂詰得法端由。於十五日，普會四衆，為師祝髮。二月八日，集諸名德，受具足戒。既而於菩提樹下，開單傳宗旨，一如昔讖。

法才遂募衆緣，建茲浮屠，瘞禪師髮。一日落成，八面嚴潔，騰空七層，端如湧出。偉歟禪師，法力之厚，彈指即遂。萬古嘉猷，巍然不磨。聊叙梗概，以記歲月云。

儀鳳元年歲次丙子、吾佛生日，法性寺住持法才謹識

（取自《全唐文》卷九一二，校之以民國二十四年廣東編印局重刊本《光孝寺志》卷十所收文，括弧内為編者校注）

六祖能禪師碑銘

唐 王維

無有可捨，是達有源。無空可住，是知空本。離寂非動，乘化用常。在百法而無得，周萬物而不殆。鼓枻海師，不知菩提之行。散花天女，能變聲聞之身。則知法本不生，因心起見；見無可取，法則常如。世之至人，有證於此，得無漏不盡漏，度有為非無為者，其惟我曹溪禪師乎？

禪師俗姓盧氏，某郡某縣人也。名是虛假，不生族姓之家；法無中邊，不居華夏之地。善習表於兒戲，利根發於童心。不私其身，臭味於耕桑之侶；苟適其道，羶行於蠻貊之鄉。

年若干，事黃梅忍大師。願竭其力，即安於井臼。素刳其心，獲悟於稊稗。每大師登座，學衆盈庭。中有三乘之根，共聽一音之法。禪師默然受教，曾不起予。退省其私，迥超無我。其有猶懷渴鹿之想，尚求飛鳥之迹，香飯未消，弊衣仍覆，皆曰「升堂入室」。測海窺天，謂得黃帝之珠，堪受法王之印。大師心知獨得，謙而不鳴。天何言焉，聖與仁豈敢？子曰：「賜也，吾與汝弗如。」臨終，遂密授以祖師袈裟，而謂之曰：「物忌獨賢，人惡出己。吾且死矣，汝其行乎！」

禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域，衆生為净土，雜居止於編人；世事是度門，混農商於勞侶。如此

積十六載。南海有印宗法師，講《涅槃經》。禪師聽於座下，因問大義，質以真乘。既不能酬，翻從請益。乃歎曰：「化身菩薩在此，色身肉眼凡夫，願開慧眼。」遂領其(一作徒)屬，盡詣禪居。奉為掛衣，親自削髮。於是大興法雨，普灑客塵。乃教人以「忍」曰：「忍者無生，方得無我，始成於初發心，以為教首。」至於定無所入，慧無所依；大身過於十方，本覺超於三世；根塵不滅，非色滅空；行願無成，即凡成聖；舉足下足，長在道場；是心是情，同歸性海；商人告倦，自息化城；窮子無疑，直開寶藏。其有不植德本，難入頓門。妄繫空花之狂，曾非慧日之咎。常歎曰：「七寶布施，等恒河沙；億劫修行，盡大地墨，不如無為之運，無礙之慈，宏濟四生，大庇三有。」既而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫；涂身穿耳之國，航海窮年，皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口。駢立於户外，趺坐於牀前。林是栴檀，更無雜樹。花惟薝蔔，不嗅餘香。皆以實歸，多離妄執。

九重延想，萬里馳誠，思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后、孝和皇帝，並敕書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心，敢忘鳳闕？遠公之足，不過虎溪。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。天王厚禮，獻玉衣於幻人；女后宿因，施金錢於化佛。尚德貴物，異代同符。

至某載月日，忽謂門人曰：「吾將行矣！」俄而異香滿室，白虹屬地。飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣。彈指不留，水流燈焰。金身永謝，薪盡火滅。山崩川竭，鳥哭猿啼。諸人唱言：「人無眼

目。」列郡慟哭，世且空虛。某月日，遷神於曹溪，安座於某所。擇吉祥之地，不待青烏；變功德之林，皆成白鶴。

嗚呼！大師至性淳一，天姿貞素，百福成相，衆妙會心。經行宴息，皆在正受；譚笑語言，曾無戲論。故能五天重迹，百越稽首。修蛇雄虺，毒螫之氣銷；跳殳彎弓，猜悍之風變。畋漁悉罷，蠱酖知非。多絕羶腥，效桑門之食；悉棄罟網，襲稻田之衣；永惟浮圖之法，實助皇王之化。

弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智踰於宿學，雖末後供，樂最上乘。先師所明，有類獻珠之願。世人未識，猶多抱玉之悲。謂余知道，以頌見託。偈曰：

五蘊本空，六塵非有，
衆生倒計，不知正受。
蓮花承足，楊枝生肘，
苟離身心，孰為休咎。

至人達觀，與佛齊功，
無心捨有，何處依空？
不著三界，徒勞八風，

以茲利智，遂與宗通。

愍彼偏方，不聞正法，
俯同惡類，將興善業。
教忍斷嗔，修慈捨獵。
世界一花，祖宗六葉。

大開寶藏，明示衣珠，
本源常在，妄轍遂殊。
過動不動，離俱不俱，
吾道如是，道豈在吾？

道遍四生，常依六趣，
有漏聖智，無義章句。
六十二種，一百八喻，

悉無所得，應如是住。

（《全唐文》卷三二七）

賜諡大鑒禪師碑

唐　柳宗元

扶風公廉問嶺南三年，以佛氏第六祖未有稱號，疏聞於上。詔諡「大鑒禪師」，塔曰「靈照之塔」。元和十年十月十三日，下尚書祠部符到都府。公命部吏洎州司功掾告於其祠。幢蓋鐘鼓，增山盈谷，萬人咸會，若聞鬼神。其時學者千有餘人，莫不欣踴奮厲，如師復生；則又感悼涕慕，如師始亡。因言曰：

自有生物，則好鬬奪，相賊殺，喪其本實，誖乖淫流，莫克返於初。孔子無大位，没以餘言持世。更楊、墨、黄、老益雜，其術分裂。而吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。

梁氏好作有為，師達磨譏之，空術益顯。六傳至大鑒。大鑒始以能勞苦服役，一聽其言，言希以究，師用感動。遂受信具，遁隱南海上，人無聞知。又十六年，度其可行，乃居曹溪，為

人師，會學者來，嘗數千人。其道以無為為有，以空洞為實，以廣大不蕩為歸。其教人，始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其靜矣。中宗聞名，使幸臣再徵，不能致，取其言以為心術。其説具在，今布天下，凡言禪皆本曹溪。

大鑒去世百有六年，凡治廣部而以名聞者以十數，莫能揭其號。乃今始告天子，得大謚，豐佐吾道，其可無辭？

公始立朝，以儒重，刺虔州，都護安南。由海中大蠻夷，連身毒之西，浮船聽命，咸被公德，受旗纛節戟，來莅南海，屬國如林。不殺不怒，人畏無噩，允克光於有仁，照列大鑒，莫如公宜。其徒之老，乃易石於宇下，使來謁辭。其辭曰：

達摩乾乾，傳佛語心。六承其授，大鑒是臨。勞勤專默，終揖於深。抱其信器，行海之陰。其道爰施，在溪之曹。庬合猥附，不夷其高。傳告咸陳，惟道之褒。

生而性善，在物而具。荒流奔軼，乃萬其趣。匪思愈亂，匪覺滋誤。由師內鑒，咸獲於素。

不植乎根，不耘乎苗。中一外融，有粹孔昭。在帝中宗，聘言於朝。陰翊王度，俾人逍遥。

越百有六祀，號謚不紀。由扶風公，告今天子。尚書既復，大行乃誄。光於南土，其法再

起。厥徒萬億，同悼齊喜。

惟師化所被，洎扶風公所履，咸戴天子。天子休命，嘉公德美，溢於海夷，浮圖是視。師以仁傳，公以仁理，謁辭圖堅，永胤不已。

（取自《嘉興藏》本《六祖壇經》後附。另《全唐文》卷五八七有載）

大鑒禪師碑

唐　劉禹錫

元和十年某月日，詔書追褒曹溪第六祖能公，謚曰「大鑒」。實廣州牧馬總以疏聞，繇是可其奏。尚道以尊名，同歸善善，不隔異教，一字之褒，華夷孔懷，得其所故也。馬公敬其事，且謹始以垂後，遂咨於文雄今柳州刺史河東柳君為前碑。

後三年，有僧道琳率其徒由曹溪來，且曰：「願立第二碑，學者志也。」

維如來滅後，中五百歲，而摩騰、竺法蘭以經來華，人始聞其言，猶夫重昏之見昒爽；後五百歲，而達摩以法來華，人始傳其心，猶夫昧旦之覩白日。自達摩六傳至大鑒，如貫意珠，有先後而無同異。世之言真宗者，所謂頓門。初達摩與佛衣俱來，得道傳付，以為真印，至大鑒，置而不傳。豈以是為筌蹄邪？芻狗邪？將人人之莫己若，而不若置之邪？吾不得而知也。

按，大鑒生新州，三十出家，四十七年而沒，百有六年而謚。始自蘄之東山，從第五師得授記以歸。中宗使中貴人再徵，不奉詔，第以言為貢。上敬行之。銘曰：

至人之生，無有種類，同人者形，出人者智。蠢蠢南裔，降生傑異，父乾母坤，獨肖元氣。

一言頓悟，不踐初地，五師相承，授以寶器。宴坐曹溪，世號南宗，學徒爰來，如水之東。飲以妙藥，差其瘖聾，詔不能致，許為法雄。去佛日遠，群言積億，著空執有，各走其域。我立真筌，揭起南國，無修而修，無得而得。能使學者，還其天識，如黑而迷，仰目斗極。得之自然，竟不可傳。口傳手付，則礙於有。留衣空堂，得者天授。

（取自《嘉興藏》本《六祖壇經》後附。另《全唐文》卷六一〇有載）

惠能和尚傳

南唐　招慶寺靜、筠二禪德

第三十三祖惠能和尚，即唐土六祖，俗姓盧，新州人也。父名行瑫，本貫范（原作「氾」字）陽，移居新州。父早亡，母親在孤，艱辛貧乏，能市賣（原作「買」字）柴供給。偶一日賣（原作「買」）柴次，有客姓安，名道誠，欲買能柴，其價相當，送將至店。道誠與他柴價錢。惠能得錢，却出門前，忽聞道誠念《金剛經》。惠能一（原作「亦」）聞，心開便悟。惠能遂問郎官：「此是何經？」道誠云：「此是《金剛經》。」惠能云：「從何而來，讀此經典？」道誠云：「我於蘄州黄梅縣東馮母山禮拜，第五祖弘忍大師今現在彼山説法，門人一千餘衆。我於此處聽受大師勸：道俗受持此經，即得見性，直了成佛。」惠能聞説，宿業有緣。其時道誠勸惠能往黄梅山禮拜五祖。惠能報云：「緣有老母，家乏欠闕，如何抛母，無人供給。」其道誠遂與惠能銀一百兩，以充老母衣糧，便令惠能往去禮拜五祖大師。惠能領得其銀，分付安排老母訖，便辭母親。

不經一月餘日，則到黄梅縣東馮母山禮拜五祖。五祖問：「汝從何方而來？有何所求？」惠能云：「從新州來，來求作佛。」師云：「汝嶺南人，無佛性也。」對云：「人即有南北，佛性即無南

北。」師曰：「新州乃獦獠，寧有佛性耶？」對曰：「如來藏性，遍於螻蟻，豈獨於獦獠而無哉！」師云：「汝既有佛性，何求我意旨？」深奇其言，不復更問。自此得之心印。既承衣法，遂辭慈容。

後隱四會、懷集之間，首尾四年。至儀鳳元年正月八日，南海縣制旨寺遇印宗。印宗出寺迎接歸寺裏安下。印宗是講經論僧也。有一日，正講經，風雨猛動，見其幡動。法師問衆：「風動也？幡動也？」一個云：「風動。」一個云：「幡動。」各自相爭，就講主證明。講主斷不得，却請行者斷。行者云：「不是風動，不是幡動。」講主云：「是什摩物動？」行者云：「仁者自心動。」從此，印宗迴席座位。正月十五日剃頭，二月八日於法性寺請智光律師授（原作「受」字）戒。戒壇是宋朝求那跋摩三藏之所置也。嘗云：「後有肉身菩薩於此受戒。」梁末有真諦三藏於壇邊種菩提樹，云：「一百二十年有肉身菩薩於此樹下說法。」師果然於此樹下演無上乘。

至明年二月三日便辭，去曹溪寶林寺，說法化道，度無量衆。師以一味法雨普潤學徒，信衣不傳，心珠洞付。得道之者，若恒河沙，遍滿諸方，落落星布。

時神龍元年正月十五日，則天、孝和皇帝詔大師云：「朕虔誠慕道，渴仰禪門，詔諸山禪師集內道場。安、秀二德，最為僧首。朕每諮求法，再三辭推云：南方有能和上受忍大師記，傳達摩衣為信，頓悟上乘，明見佛性，今居韶州曹溪山，示悟衆生，即心是佛。朕聞如來以心之法，付囑摩訶迦葉，如是相傳，至於達摩，教被東土，代代相承，至今不絕。師既稟受，並有信衣，可赴京師設化，

緇俗歸依，天人瞻仰。故發遣中使薛簡迎師，願早降至。」大師表曰：「沙門惠能，生自邊方，長而慕道。叨承忍大師付如來心印，傳西國衣鉢，受東山佛心。伏奉天恩，發中使薛簡詔惠能入內。惠能久處山林，年邁風疾。陛下德包物外，道貫萬邦，育養蒼生，仁慈黎庶，恩旨彌天，欽仰釋門。恕惠能居山養疾，修持道業，上答皇恩及諸王太子。謹奉表陳謝以聞。沙門惠能頓首頓首，謹言。」

時中使薛簡啟師云：「京師禪師大德教人要假坐禪，然方得道。」師云：「內心悟道，豈在坐也。故經云：若有人言如來若來若去，若坐若卧，是人行邪道，不解我所說義。如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。諸法空故，即是如來。畢竟無得無證，豈況坐耶！」薛簡曰：「弟子至天庭，聖人必問。伏願和尚指授(原作「受」)心要，傳奏聖人及京城學道者。譬如一燈照百千燈，冥者皆明，明明無盡。」師云：「道無明闇，明闇是代謝之義。明明無盡，亦是有盡，相待立名。故經云：法無有比，無相待故。」薛簡曰：「明譬智慧，闇喻煩惱。學道之人若不用智慧照生死煩惱，何得出離？」師云：「煩惱即是菩提，無二無別故。以智慧照煩惱者，是二乘人見解。有智之人，終不如此。」薛簡曰：「何者是大乘人見解？」師云：「《涅槃經》云：明與無明，凡夫見二。智者了達其性無別；無別之性即是實性。處凡不減，在聖不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷不常，不來不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相常住，恒而不變，名之曰道。」簡曰：「師也說不生不

滅，何異外道説不生不滅？」師云：「外道説不生不滅，將生止滅，滅猶不滅。我説不生不滅，本自無生，今亦無滅，所以不同外道。中使欲得心要，一切善惡都莫思量，自然得入心體，湛然常寂，妙用恒沙。」時薛簡聞師所説，豁然便悟，禮師數拜。曰：「弟子今日始知佛性本自有之，昔日將謂太遠；今日始知至道不遥，行之即是；今日始知涅槃不遠，觸目菩提；今日始知佛性不念善惡，無思無慮，無造無作，無住無為；今日始知佛性常而不變易，不被諸境所遷。」中使禮辭大師，遂持表至京。時當神龍元年五月八日。

後至九月三日，迴詔曰：「師辭老病，為朕修道，國之福田。師若淨名託疾，金粟闡弘大教，傳諸佛心，談不二之法，杜口毗耶，聲聞被呵，菩薩辭退。師若如此，薛簡傳師指教，受如來知見：一切善惡都莫思惟，自然得入心體，湛然常寂，妙用恒沙。朕積善餘慶，宿種福因，值師之出世，頓悟上乘佛心第一。朕感荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉磨納袈裟一領、金鉢一口，供養大師。」其後敕下賜額中(原作「重」)興寺及新州古宅造國恩寺。

師每告諸善知識曰：「汝等諸人，自心是佛，更莫狐疑。外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云：心生即種種法生，心滅即種種法滅。汝等須達一相三昧、一行三昧。一相三昧者，於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，不取不捨，不念利益，不念散壞，自然安樂，故目此名為一相三昧。一行三昧者，於一切處行住坐卧，皆一直心，即是道場，即是淨土，此之名為一行三昧。

如地有種，能含藏故，心相三昧，亦復如是。我説法時，猶如普雨，汝有佛性，如地中種，若遇法雨，各得滋長。取吾語者，決證菩提；依吾行者，定證聖果。吾今不傳此衣者，以為衆信心不疑惑，普付心要，各隨所化。昔吾師有言，從我後，若受此衣，命如懸絲。吾以道化，不可損汝。汝受吾法，聽吾偈曰：

心地含諸種，普雨悉皆生，
頓悟花情已，菩提果自成。」

師説此偈已，乃告衆曰：「其性無二，其心亦然。其道清净，亦無諸相。汝莫觀净及空其心。此心本净，亦無可取。汝各努力，隨緣好去。」

有人問曰：「黃梅意旨何人得？」師云：「會佛法者得。」僧曰：「和尚還得也無？」師云：「我不得。」僧曰：「和尚為什么不得？」師云：「我不會佛法。」

雲大師拈問龍花：「佛法有何過，祖師不肯會？」花云：「向上人分上，合作摩生？」進曰：「向上人事如何？」花云：「天反地覆。」龍花却問雲大師。大師云：「一翳不除，出身無路。」進曰：「除得一翳底人，還稱得向上人也無？」雲大師曰：「橫眠直卧有何妨？」

六祖見僧，竪起拂子，云：「還見摩？」對云：「見。」祖師抛向背後，云：「見摩？」對云：

「見。」師云：「身前見？身後見？」對云：「見時不說前後。」師云：「如是如是，此是妙空三昧。」

有人拈問招慶：「曹溪豎起拂子，意旨如何？」慶云：「忽有人迴杓柄到汝，作麼生？」學人掩耳云：「和尚。」慶便打之。

爾時大師住世說法四十年。先天元年七月一日，別諸門人：「吾當進途，歸新州矣。」大衆緇俗啼泣留連大師。大師不納，曰：「諸佛出世，現般涅槃，尚不能違其宿命。况吾未能變易，分段之報必然之至，當有所在耳。」門人問師：「師歸新州，早晚却迴？」師云：「葉落歸根，來時無口。」問其法付誰？師云：「有道者得，無心者得。」又曰：「吾滅度後七十年末，有二菩薩從東而來，一在家菩薩同出興化，重修我伽藍，再建我宗旨。」師言訖，便往新州國恩寺。飯食訖，敷坐披衣。俄然異香滿堂，白虹屬地，奄而遷化。八月三日矣。春秋七十六，當先天二年。達摩大師傳袈裟一領，是七條屈眴布，青黑色，碧絹為裏，並鉢一口。中宗(當為憲宗)勅謚「大鑒禪師」、「元和靈照之塔」。

癸丑歲遷化，迄今唐保大十年壬子歲，得二百三十九年矣。淨修禪師讚曰：

師造黃梅，　得旨南來，　奚因幡義，　大震法雷。
道明遭遇，　神秀遲迴，　衣雖不付，　天下花開。

(《祖堂集》卷二。正文括弧內是編者所加的校注)

唐韶州今南華寺慧能傳

宋　贊寧

釋慧能，姓盧氏，南海新興人也。其本世居范陽。其考諱行瑫，武德中流亭新州百姓，終於貶所。略述家系，避盧亭島夷之不敏也。貞觀十二年戊戌歲生能也。純淑迂懷，惠性間出，雖蠻風獠俗，漬染不深，而詭行么形，駮雜難測。

父既少失，母且寡居，家亦屢空，業無腴産。能負薪矣，日售荷擔。偶聞鄽肆間誦《金剛般若經》，能凝神屬垣，遲遲不去，問曰：「誰邊受學此經？」曰：「從蘄州黄梅馮茂山忍禪師勸持此法，云即得見性成佛也。」能聞是説，若渴夫之飲寒漿也。忙歸，備所需，留奉親老。

咸亨中，往韶陽，遇劉志略。略有姑無盡藏，恒讀《涅槃經》。能聽之，即為尼辨析中義。怪能不識文字，乃曰：「諸佛理論，若取文字，非佛意也。」尼深歎服，號為行者。有勸於寶林古寺修道，自謂己曰：「本誓求師，而貪住寺，取乎道也，何異却行歸舍乎？」明日遂行，至樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，侍座談玄。遠曰：「行者迨非凡常之見龍，吾不知，吾不知之甚矣！」勸往蘄春五祖所印證去，「吾終於下風請教也。」

未幾，造焉。忍師覩能氣貌不揚，試之曰：「汝從何至？」對曰：「嶺表來參禮，唯求作佛。」忍曰：「嶺南人無佛性。」能曰：「人有南北，佛性無南北。」曰：「汝作何功德？」曰：「願竭力抱石而春，供衆而已。」如是勞乎井臼，率浄人而在先。了彼死生，與涅槃而平等。忍雖均養，心何辨知？俾秀唱予，致能和汝。偈辭在壁，見解分歧，揭厲不同，淺深斯別。忍密以法衣寄託曰：「古我先師轉相付授，豈徒爾哉？嗚呼！後世受吾衣者，命若懸絲，小子識之。」

能計回生地，隱於四會、懷集之間，漸露鋒穎。就南海印宗法師《涅槃》盛集，論風旛之語。印宗辭屈而神伏，乃為其削椎髻於法性寺，智光律師邊受滿分戒。所登之壇即南宋朝求那跋摩三藏之所築也。跋摩已登果位，懸記云：「後當有肉身菩薩於斯受戒。」又梁末真諦三藏於壇之畔，手植菩提樹，謂衆曰：「種此後一百二十年，有開士於其下説無上乘，度無量衆。」至是，能爰宅於兹，果於樹陰開東山法門，皆符前讖也。

上元中，正演暢宗風，慘然不悦。大衆問曰：「胡無情緒耶？」曰：「遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣！」凶赴至而信。乃移住寶林寺焉。時刺史韋據命出大梵寺，苦辭，入雙峰曹侯溪矣。大龍倏起，飛雨澤以均施，品物攸滋，逐根荄而受益。五納之客，擁塞於門；四部之賓，圍繞其座。時宣秘偈，或舉契經。一切普熏，咸聞象藏；一時登富，悉握蛇珠；皆由徑途，盡歸圓極。所以天下言禪道者，以曹溪為口實矣。

洎乎九重下聽，萬里懸心，思布露而奉迎，欲歸依而適願。武太后、孝和皇帝咸降璽書，詔赴京闕，蓋神秀禪師之奏舉也。續遣中官薛簡往詔，復謝病不起。子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪，固以此辭，非邀君也。遂賜摩納袈裟一緣、鉢一口、編珠織成經巾、綠質紅暈花綿巾、絹五百匹，充供養云。又捨新興舊宅為國恩寺焉。神龍三年，勅韶州可修能所居寺佛殿並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉也。

延和元年七月，命弟子於國恩寺建浮圖一所，促令速就。以先天二年八月三日俄然示疾。異香滿室，白虹屬地。飯食訖，沐浴更衣，彈指不絕，氣微目瞑，全身永謝。爾時山石傾墮，川源息枯，鳥連韻以哀啼，猿斷腸而叫咽。或唱言曰：「世間眼滅，吾疇依乎！」春秋七十六矣。以其年十一月遷座於曹溪之原也。

弟子神會，若顏子之於孔門也。勤勤付囑，語在會傳。會於洛陽荷澤寺崇樹能之真堂，兵部侍郎宋鼎為碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖繢其影。太尉房琯作《六葉圖序》。

又，以能端形不散，如入禪定，後加漆布矣。復次，蜀僧方辯塑小樣真，肖同疇昔。能曾言：「吾滅後，有善心男子必取吾元，汝曹勿怪。」或憶是言，加鐵環纏頸焉。開元十一年，果有汝州人受新羅客購，潛施刃其元，欲函歸海東供養。有聞擊鐵聲而擒之。其塔下葆藏屈眴布鬱多羅僧，

其色青黑，碧縑複袷，非人間所有物也。屢經盜去，迷倒却行而還褫之。

至德中，神會遣弟子進平送牙癢和一柄。朝達名公所重，有若宋之問，謁能，著長篇；有若張燕公說，寄香十斤並詩，附武平一至。詩云：「大師捐世去，空留法身在。願寄無礙香，隨心到南海。」武公因門人懷讓鑄巨鐘，為撰銘讚，宋之問書。次廣州節度宋璟來禮其塔，問弟子令韜「無生法忍」義。宋公聞法歡喜，向塔乞示徵祥。須臾微風漸起，異香襲人，陰雨霏霏，只周一寺耳。稍多奇瑞，宜繁不録。後，肅宗下詔能弟子令韜，韜稱疾不赴，遣明象齎傳法衣鉢進呈，畢給還。憲宗皇帝追謚曰「大鑒」，塔曰「元和正真」也。

迨夫唐季劉氏稱制番禺，每遇上元燒燈，迎真身入城，為民祈福。大宋平南海後，韶州盜周思瓊叛換，盡焚其寺，塔將延燎。平時肉身，非數夫莫舉，熛熛向逼，二僧對舁，輕如夾紵像焉。太平興國三年，今上勅重建塔，改為南華寺矣。

（取自《大正藏》本宋贊寧《宋高僧傳》卷八，重加標點和分段）

六祖壇經序（附晁子健再刊記）*

宋　依真小師邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕述

原夫真如佛性，本在人心。心正則諸境難侵，心邪則衆塵易染。能止心念，衆惡自亡。衆惡既亡，諸善皆備。諸善要備，非假外求。悟法之人，自心如日，遍照世界（原校本作「十方」），一切無礙。見性之人，雖處人倫，其心自在，無所惑亂矣。

故我六祖大師廣為學徒，直説見性法門，總令自悟成佛，目曰《壇經》，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院，分為兩卷，凡十一門，貴接後來同見佛性者。

---

* 此為宋惠昕本《壇經》序和宋晁子健再刊記。惠昕本《壇經》在中國久佚。本世紀在日本寺院發現幾種屬於此本系統的《壇經》：（一）宋晁子健刊本（京都興聖寺本）；（二）宋周希古刊本（名古屋真福寺本）；（三）宋存中再刊本（加賀大乘寺本、金山天寧寺本）。

子健被旨入蜀，回至荊南，於族叔公祖位，見七世祖文元公所觀寫本《六祖壇經》。其後題云：「時年八十一，第十六次看過。」以至點句標題，手澤具存。

公歷事太宗、真宗、仁宗三朝，引年七十。累章求解禁職，以太子少保致仕，享年八十四。道德文章，具載國史。冠歲過高士劉惟一，訪以生滅之事。劉曰：「人常不死。」公駭之。劉曰：「形死性不滅。」公始寤其說。自是留意禪觀，老而愈篤。公平生所學，三教俱通，文集外，著《昭德編》三卷、《法藏碎金》十卷、《道院集》十五卷、《耄智餘書》三卷，皆明理性。晚年尚看《壇經》，孜孜如此。

子健來佐蘄春郡，遇太守高公世叟，篤信好佛。一日語及先文元公所觀《壇經》，欣然曰：「此乃六祖傳衣之地，是經安可闕乎？」乃用其句讀，鏤版刊行，以廣其傳。《壇經》曰：「後人得遇《壇經》，如親承吾教。若看《壇經》，必當見性。」咸願衆生同證此道。

紹興二十三年六月二十日，右奉議郎權通判蘄州軍州事晁子健謹記。

（取自日本一九三四年森江書店版，鈴木貞太郎、公田連太郎校訂《興聖寺本六祖壇經》，括弧内為編者據柳田聖山編《六祖壇經諸本集成》所收原序作的重校註）

六祖壇經後叙*

宋 周希古

餘嘗公暇，信覽《曹溪六祖大師壇經》，導化迷愚之人，令識本心，見本性，自悟成佛，莫向外求。言直理玄，法法非法，不可思議。乃勸諸善識（按，原作「諦」，不通），印經受持，獲大功德、無上菩提者也。

大中祥符五年歲次壬子十月八日，傳教弟子宣德郎守尚書屯田員外郎騎都尉賜緋魚袋周希古叙；都勸緣廣教院主僧保昌；金花山人嚴方外書；瀧西卓海刊字。

（取自日本石井修道《伊藤隆壽氏發現的真福寺文庫所藏〈六祖壇經〉介紹》，載一九七九年《駒澤大學佛教學部論集》第十號）

* 此為日本名古屋市真福寺所藏《六祖壇經》後叙。此本屬宋惠昕改編本《壇經》系統。

六祖大師法寶壇經贊

宋　明教大師契嵩

贊者，告也，發經而溥告也。《壇經》者，至人之所以宣其心也。至人謂六祖，篇内同。

何心邪？佛所傳之妙心也。大哉心乎！資始變化而清淨常若。凡然，聖然，幽然，顯然，無所處而不自得之。聖言乎明，凡言乎昧。昧也者變也，明也者復也。變、復雖殊，而妙心一也。始釋迦文佛以是而傳之大龜氏，大龜氏相傳之三十三世者，傳諸大鑒，六祖謚號大鑒禪師。大鑒傳之而益傳也。

説之者抑亦多端，固有名同而實異者也；固有義多而心一者也。曰血肉心者，曰緣慮心者，曰集起心者，曰堅實心者，若心所之心，益多也。是所謂名同而實異者也。曰真如心者，曰生滅心者，曰煩惱心者，曰菩提心者，諸修多羅其類此者，殆不可勝數。是所謂義多而心一者也。義有覺義，有不覺義；心有真心，有妄心，皆所以别其正心也。方《壇經》之所謂心者，亦義之覺義，心之實心也。

昔者聖人之將隱也，乃命乎龜氏教外以傳法之要，意其人滯迹而忘返，固欲後世者提本而正

末也。故《涅槃》曰：「我有無上正法，悉已付囑摩訶迦葉矣。」天之道存乎易，地之道存乎簡，聖人之道存乎要。要也者，至妙之謂也。聖人之道，以要則為法界門之樞極，為無量義之所會，為大乘之椎輪。《法華》豈不曰「當知是妙法，諸佛之秘要」；《華嚴》豈不曰「以少方便，疾成菩提」？要乎，其於聖人之道，利而大矣哉！是故《壇經》之宗，尊其心要也。

心乎若明若冥，若空若靈，若寂若惺。有物乎？無物乎？謂之一物，固彌於萬物；謂之萬物，固統於一物。一物猶萬物也，萬物猶一物也。此謂可思議也。及其不可思也，不可議也，天下謂之玄解，謂之神會，謂之絕待，謂之默體，謂之冥通。一皆離之遣之，遣之又遣，亦烏能至之。微其果然獨得，與夫至人之相似者，孰能諒乎？推而廣之，則無往不可也。探而裁之，則無所不當也。施於證性，則所見至親；施於修心，則所詣至正；施於崇德辯惑，則真妄易顯；施於出世，則佛道速成；施於救世，則塵勞易歇。此《壇經》之宗所以旁行天下而不厭。彼謂即心即佛，淺者何其不知量也。以折錐探地而淺地，以屋漏窺天而小天，豈天地之然乎？

然百家者，雖苟勝之，弗如也。而至人通而貫之，合乎羣經，斷可見矣。至人變而通之，非預名字，不可測也。故其顯說之，有倫有義；密說之，無首無尾。天機利者得其深，天機鈍者得其淺。可擬乎？可議乎？不得已況之，則圓頓教也，最上乘也，如來之清淨禪也，菩薩藏之正宗也。論者謂之玄學，不亦詳乎？天下謂之宗門，不亦宜乎？

《壇經》曰「定慧為本」者，趣道之始也。定也者，静也。慧也者，明也。明以觀之，静以安之。安其心，可以體心也。觀其道，可以語道也。「一行三昧」者，法界一相之謂也。謂萬善雖殊，皆正於一行者也。「無相為體」者，尊大戒也。「無念為宗」者，尊大定也。「無住為本」者，尊大慧也。夫戒定慧者，三乘之達道也。夫妙心者，戒定慧之大資也。以一妙心而統乎三法，故曰大也。「無相戒」者，戒其必正覺也。「四弘願」者：願度，度苦也；願斷，斷集也；願學，學道也；願成，成寂滅也。滅無所滅，故無所不斷也；道無所道，故無所不度也。「無相懺」者，懺非所懺也。「三歸戒」者，歸其一也。一也者，三寶之所以出也。「説摩訶般若」者，謂其心之至中也。般若也者，聖人之方便也，聖人之大智也。固能寂之，明之，權之，實之。天下以其寂，可以泯衆惡也。天下以其明，可以集衆善也。天下以其權，可以大有為也。天下以其實，可以大無為也。至矣哉，般若也，聖人之道，非夫般若不明也，不成也。天下之務，非夫般若不宜也，不當也。至人之為，以般若振，不亦遠乎？「我法為上上根人説」者，宜之也。輕物重用則不勝，大方小授則過也。「從來默傳分付」者，密説之謂也。密也者，非不言而闇證也，真而密之也。「不解此法」，而輒「謗毁」，謂「百劫千生斷佛種性」者，防天下亡其心也。

偉乎，《壇經》之作也！其本正，其跡效，其因真，其果不謬。前聖也，後聖也，如此起之，如此示之，如此復之，浩然沛乎，若大川之注也，若虚空之通也，若日月之明也，若形影之無礙也，若鴻

漸之有序也。妙而得之之謂本，推而用之之謂跡，以其非始者始之之謂因，以其非成者成之之謂果。果不異乎因，謂之正果也。因不異乎果，謂之正因也。跡必顧乎本，謂之大用也。本必顧乎跡，謂之大乘也。乘也者，聖人之喻道也。用也者，聖人之起教也。

夫聖人之道，莫至乎心。聖人之教，莫至乎修。調神入道，莫至乎一相止觀。軌善成德，莫至乎一行三昧。資一切戒，莫至乎無相。正一切定，莫至乎無念。通一切智，莫至乎無住。生善滅惡，莫至乎無相戒。篤道推德，莫至乎四弘願。善觀過，莫至乎無相懺。正所趣，莫至乎三歸戒。正大體，裁大用，莫至乎大般若。發大信，務大道，莫至乎大志。天下之窮理盡性，莫至乎默傳。欲心無過，莫善乎不謗。定慧，為始道之基也。一行三昧，德之端也。無念之宗，解脫之謂也。無住之本，般若之謂也。無相之體，法身之謂也。無相戒，戒之最也。四弘願，願之極也。無相懺，懺之至也。三歸戒，真所歸也。摩訶智慧，聖凡之大範也。為上上根人說，直說也。默傳，傳之至也。戒謗，戒之當也。夫妙心者，非修所成也，非證所明也；本成也，本明也。以迷明者復明，所以證也。以背成者復成，所以修也。以非修而修之，故曰正修也。以非明而明之，故曰正證也。至人暗然不見其威儀，而成德為行藹如也。至人頽然若無所持，而道顯於天下也。蓋以正修而修之也，以正證而證之也。於此乃曰罔修罔證，罔因罔果。空鑒叢脞，競為其說，繆乎至人之意焉。噫！放戒定慧，而必趨乎混茫之空，則吾末如之何也。甚乎含識溺心而浮識，識與業相乘循諸響，

而未始息也。

象之形之，人與物偕生，紛然乎天地之間，可勝數邪？得其形於人者，固萬萬之一耳。人而能覺，幾其鮮矣。聖人懷此，雖以多義發之，而天下猶有所不明者也。聖人救此，雖以多方治之，而天下猶有所不醒者也。賢者以智亂，不肖者以愚壅，平平之人以無記惽。及其感物而發，喜之，怒之，哀之，樂之，益蔽者萬端，曖然若夜行而不知所至。其承於聖人之言，則計之博之，若蒙霧而望遠，謂有也，謂無也，謂非有也，謂非無也，謂亦有也，謂亦無也。以不見而却蔽，固終身而不得其審焉。海所以在水也，魚龍死生在海而不見乎水。道所以在心也，其人終日説道而不見乎心。悲夫！心固微妙幽遠，難明難湊，其如此也矣！

聖人既隱，天下百世雖以書傳，而莫得其明驗。故《壇經》之宗舉，乃直示其心，而天下方知即正乎性命也。若排雲霧而頓見太清；若登泰山而所視廓如也。王氏以方乎世書曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」斯言近之矣。《涅槃》曰「始從鹿野苑，終至跋提河，中間五十年，未曾説一字」者，示法非文字也，防以文字而求其所謂也。曰「依法不依人」者，以法真而人假也；曰「依義不依語」者，以義實而語假也；曰「依智而不依識」者，以智至而識妄也；曰：「依了義經，不依不了義經」者，以了義經盡理也。而菩薩所謂即是宣説《大涅槃》者，謂自説與經同也。聖人所謂四人出世，即四依也。護持正法，應當證知者。應當證知，故至人推本以正其末也。自説與經同，故

至人說經如經也。依義依了義經，故至人顯說而合義也，合經也。依法依智，故至人密說變之通之而不苟滯也。示法非文字，故至人之宗尚乎默傳也。聖人如春，陶陶而發之也。至人如秋，濯濯而成之也。聖人命之而至人效之也。至人固聖人之門之奇德殊勳者也。

夫至人者，始起於微，自謂不識世俗文字，及其成至也，方一席之說而顯道救世，與夫聖人之云為者，若合符契也。固其玄德上智，生而知之，將自表其法而示其不識乎？歿殆四百年，法流四海而不息。帝王者，聖賢者，更三十世求其道而益敬。非至乎大聖人之所至，天且厭之久矣，烏能若此也。予固豈盡其道，幸蚊虻飲海亦預其味，敢稽首布之，以遺後學者也。

（取自《鐔津文集》卷三。另《嘉興藏》等本《六祖壇經》卷首有載）

六祖法寶記叙

宋 吏部侍郎郎簡

按,《唐書》曰:後魏之末,有僧號達磨者,本天竺國王之子。以護國出家,入南海,得禪宗妙法。自釋迦文佛相傳,有衣鉢為記,以世相付受。達磨齎衣鉢,航海而來,至梁,詣武帝。帝問以有為之事。達磨不説,乃之魏,隱於嵩山少林寺。以其法傳慧可,可傳僧粲,粲傳道信,信傳弘忍,忍傳慧能,而復出神秀。能於達磨,在中國為六世,故天下謂之六祖。

《法寶記》,蓋六祖之所説其法也。其法乃生靈之大本。人焉,鬼神焉,萬物焉,遂與其清明廣大者,紛然而大異。六祖憫此,乃論人,欲人自求之,即其心而返道也。然天下之言性命者多矣,若其言之之至詳,理之之至當,推之之至悉,而釋氏得之矣。若其示之之至直,趣之之至徑,證之之至親,而六祖之於釋氏,又其得之也。六祖於釋氏教道,可謂要乎至哉。今天子開善閣記,謂以本性證乎了義者,未有捨六祖之道而有能至於此者也。是則六祖者,乃三界之慈父,諸佛之善嗣歟!偉乎,惟至聖而能知至道也。

然六祖之説，余素敬之。患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷。粲然皆六祖之言，不復謬妄。乃命工鏤板，以集其勝事。

至和三年三月十九日序。

（取自《鐔津文集》卷十一。另清代真樸重刻本《六祖壇經》卷首有此序）

六祖法寶壇經序

元　古筠比丘德異

妙道虛玄，不可思議，忘言得旨，端可悟明。故世尊分座於多子塔前，拈花於靈山會上，似火與火，以心印心。西傳四七，至菩提達磨，東來此土，直指人心，見性成佛。有可大師者，首於言下悟入，末上三拜得髓，受衣紹祖，開闡正宗。三傳而至黃梅，會中高僧七百，惟負舂居士一偈傳衣，為六代祖。南遁十餘年，一旦以「非風旛動」之機，觸開印宗正眼。居士由是祝髮登壇，應跋陀羅懸記，開東山法門。韋使君命海禪者錄其語，目之曰《法寶壇經》。

大師始於五羊，終至曹溪，說法三十七年。霑甘露味，入聖超凡者，莫記其數。悟佛心宗，行解相應，為大知識者，名載《傳燈》。惟南嶽、青原，執侍最久，盡得無巴鼻，故出馬祖、石頭，機智圓明，玄風大震。乃有臨濟、溈仰、曹洞、雲門、法眼諸公，巍然而出。道德超羣，門庭險峻，啟迪英靈衲子，奮志衝關，一門深入，五派同源，歷遍爐（原作「鑪」，據高麗傳本改）錘，規模廣大。原其五家綱要，盡出《壇經》。

夫《壇經》者，言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門。一一法門，具足無量妙義；一一妙

義，發揮諸佛無量妙理。即彌勒樓閣中，即普賢毛孔中，善入者即同善財，於一念間圓滿功德，與普賢等，與諸佛等。

惜乎《壇經》為後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年，嘗見古本，自後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵，與諸勝士同一受用。惟願開卷舉目，直入大圓覺海，續佛祖慧命無窮。斯余志願滿矣。

至元二十七年庚寅歲中春日叙。

（取自《嘉興藏》本《六祖壇經》卷首。括弧中是本編者加的校注）

元大德四年高麗版德異本《六祖壇經》跋

妙矣哉，實宗門之關鍵，儉歲之稷粱也。辭簡而樸，旨省而深，非識智之所能擬議也。大圭不琢，貴乎天真；至言不文，尚於理實，師言之謂歟？後之傳之者，率意增損，或圖易曉，添糅鄙談；或務節略，削除聖意。故先是行於東國者，有數本焉，率皆舉略而遺全，循訛而失正。苟非智眼精明，洞炤不惑，其詳略真贋，何從而信之哉？

中吳休休蒙山異老，具向上宗眼，嗣烈祖正脈，籠羅古今，衡鑒邪正，不濫絲毫，人所敬信者也。尋得大全之古本，既板而壽其傳，使域外之乳，普霑衆口，又欲廣其法施也。越大德二年春，附商寄來，囑以流通、法施之願。

予亦不淺，得之慶幸。遂乃重鏤，庶流布于無窮也。所期參玄之士，但向未開卷前著得活眼，續佛慧命。愼莫泥句沉言，滅胡種族。刊行之志，其有兹乎？

四年庚子七夕，住花山禪源萬恒謹題。

（取自日本黑田亮著，岩波書店一九四〇年版《朝鮮舊書考》〈關于朝鮮流通六祖壇經的形式〉所引日本京城帝國大學圖書館收藏明嘉靖年間朝鮮刊行《六祖壇經》之跋）

六祖大師法寶壇經跋

元　宗寶

六祖大師平昔所説之法，皆大乘圓頓之旨，故目之曰經。其言近指遠，詞坦義明，誦者各有所獲。明教嵩公常讚云：「天機利者得其深，天機鈍者得其淺。」誠哉言也。

余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣。庶幾學者得盡曹溪之旨。按察使雲公從龍，深造此道。一日過山房，睹余所編，謂得《壇經》之大全。慨然命工鋟梓，顓為流通，使曹溪一派不至斷絶。

或曰：達磨不立文字，直指人心，見性成佛，盧祖六葉正傳，又安用是文字哉？余曰：此經非文字也，達磨單傳直指之指也。南嶽、青原諸大老，嘗因是指以明其心，復以之明馬祖、石頭諸子之心。今之禪宗流布天下，皆本是指；而今而後，豈無因是指而明心見性者耶？問者唯唯，再拜謝曰：「予不敏，請併書於經末，以詔來者。」

至元辛卯夏，南海釋宗寶跋。

（取自《嘉興藏》本《六祖壇經》後附）

傳法寶記并序

唐　京兆杜朏字方明撰

稽首善知識，　能令護本心。
猶如濁水中，　珠力頓清現。
所以今修紀，　明此遞傳法。
願當盡未來，　廣開佛知見。

序曰：我真實法身，法佛所得，離諸化佛言說傳乎文字者。則此真如門，乃以證心自覺而相傳耳。是故論云：一切法從本已來，離言說相，離名字相(一)，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。又曰：證發心者，從浄心地乃至究竟。證何境界？所謂真如，以依轉識，說為境界。而此證者，無有境界。唯真如智，名為法身。又如修多羅說菩薩摩訶薩，獨一静處，自覺觀察，不由於他，離見妄想，上上昇進，入如來地，是名自覺聖智。是故，若非得無上乘傳乎心地，其孰能入真境界者哉。

昔廬山遠上人《釋經序》云：「佛付阿難，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯。」則知爾後不墜

於地，存乎其人，至矣。豈夫繫執因果，探究句義者，所能入乎。則修多羅所謂宗通者。宗通〔二〕謂緣自得勝進，遠離言説文字妄想，趣無漏界自覺地，自相遠離一切虛妄覺相，降伏一切外道衆魔，緣自覺趣光明暉發，是名宗通相。是真極之地，非義説能入，信矣。其有發跡天竺來到此土者，其菩提達摩歟！時為震旦有勝慧〔三〕者而傳默指真境乎？如彼弱喪，頓使返躬乎？亦如暗室發大明炬乎？弗可得而言已。既而味〔四〕性有殊，高拔或少，翫所先習，無求勝智，翻然頂授，蓋為鮮矣。唯東魏惠可，以身命求之，大師傳之而去。惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通。自達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無繫説。今人間或有文字，稱「達摩論」者，蓋是當時學人，隨自得語，以為真論，書而寶之，亦多謬也。若夫超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣。何言語文字措其間哉！夫不見至極者，宜指小以明大。假若世法有練真丹，以白日昇天者，必須得仙人身手傳練，真丹乃成。若依碧字瓊書，終歸浪茫矣。此世中一有為耳，猶在必然。況無上真宗，豈繫言説。故斯道微密，罕得其門。雖法不依人，義不依語，而真善知識，何可觀止。今此至人無引，未易能名。將以後之發蒙，或因景慕。是故今修略紀，自達摩後，相承傳法者，著之於次，以為《傳寶紀》一卷。維當綴其所見名跡，所化方處，耳目所取，書紀可明者。既而與無為泯合，而傳記自簡〔五〕。至於覺證聖趣，靡得甄〔六〕言也。亦別有貌〔七〕圖，將為後〔八〕記。然後相承兹道，澹乎法界，真空寂處，相跡自消。凡在生平，不現其異，靡

聞靈迹，以故略諸，亦猶反袂拭〔九〕面，光濡不取矣。自達摩之後至隋唐，其有高悟玄拔，深至圓頓者，亦何世無之。既非相傳授，故別條列傳，則昭此法門之多主也。

東魏嵩山少林寺釋菩提達摩

北齊嵩山少林寺釋惠可

隋皖〔一〇〕公山釋僧璨

唐雙峰山東山寺釋道信

唐雙峰山東山寺釋弘忍

唐嵩山少林寺釋法如

唐當陽玉泉寺釋神秀

釋菩提達摩，大婆羅門種，南天竺國王第三子。機神超悟，傳大法寶，以覺聖智，廣為人天，開佛知見，為我震旦國人故，航海而至嵩山。時罕有知者，唯道昱、惠可，宿心潛會，精竭求之，師事六年，志取通悟。大師當時從容謂曰：「爾能為法捨身命不？」惠可因斷其臂，以驗誠懇。案餘傳云：被賊斫臂，蓋是一時謬傳耳。自後，始密以方便開發，其方便開發，皆師資密用，故無所形言。頓令其心直入法界。然四五年間，研尋文照，以《楞伽經》授可曰：「吾觀漢地化道者，唯與此經相應。」學徒有未

了者，迺手傳數遍云：「作未來因也。」案餘傳有言壁觀及四行者，蓋是當時權化，一隅之說。□迹之流，或所採摭，非至論也。其後門庭日廣，時名望僧，深相忌嫉，久不得志，迺因食致毒。此惡人名字，世亦共聞，無彰人過，故所宜隱。或當示現為跡，以相發明，蓋所未惻。大師知而食之，毒無能害。後見頻啗毒不已，謂惠可曰：「我為法來，今得傳汝，更住無益，吾將去矣。」因集門人，重明宗極，便噉毒食，以現化焉。自後相承，皆臨遷化，必重演真宗，以成後軌矣。嘗自言一百五十歲矣。其日東魏使宋雲，自西來於葱嶺，逢大師西還，謂汝國君今日死。雲因問法，師門所歸。對曰：「後四十年，當有漢道人流傳耳。」門人聞之發視，迺見空棺焉。

釋僧可，一名惠可，武牢人，俗姓姬氏。少為儒，博聞尤精詩易。知世典非究竟法，因出家。年四十，方遇達摩大師，深求至道，六年勤懇，而精心專竭，始終如初聞。大師言：「能以身命，為法不吝。」便斷其左臂，顏色不異，有若遺士。大師知堪聞道，乃方便開示，即時其心直入法界。四五年精究明徹。大師既示西還，後居少林寺。行住坐卧，心冥真境，隨機化道，如響應聲，觸物指明，動為至會。故門人竊有存録。後魏天平中，游鄴衛，多所化度。僧有深忌者，又默鴆之。惠可知便受食，毒不能害。時有向居士、化公、廖公禪師，咸因得本心，皆任〔一一〕道用。自後門人滋廣，開悟甚多。臨終謂弟子僧璨曰：「吾身法而〔一二〕受傳囑，今以付汝，汝當廣勸開濟。」亦以《楞伽經》與人手傳。」因歎曰：「此經四世後，變成名相，悲哉！」

釋僧璨，不知何處人。事可禪師，機悟圓頓，乃為入室。後遭周武破法，流遁山谷，經十餘年。至開皇初，與同學定禪師，隱居皖公山。在舒州，一名思空山。此山先多猛獸，每損居人。自璨之來，並多出境。山西麓有寶月禪師，居之已久，時謂神僧。聞璨至止，遽越巖嶺相見，欣如疇昔。月公即巖禪師之師也。璨定惠齊泯，深學日至。緣化既已，顧謂弟子道信曰：「自達摩祖傳法至我，我欲南邁，留汝弘護。」因更重明旨極，遂與定公南隱，後竟不知其所終矣。

釋道信，河內人，俗姓司馬氏。七歲出家，其師被粗粃，信密齋六年，師竟不知。開皇中，往皖山歸璨禪師，精勤備滿，照無不至。經八九年，璨往羅浮，信求隨去。璨曰：「汝住，當大弘益。」遂游方施化，所在為寶。至大業度人，配住吉州寺。屬隋季喪亂，羣賊圍城七十餘日，井泉皆竭。信從外來，水復充溢。刺史叩頭，問賊退時。曰〔一三〕：「但念般若，不須為憂。」時賊徒見地四隅，皆有大力士，因即奔駭，城遂獲全。武德七年，至蘄州雙峰山，周覽林壑，遂為終焉之地。居三十年，宣明大法。歸者，荊州法顯、常州善伏，皆北面受法。信曰：「善伏辟支根機，竟未堪聞大道。」每勸諸門人曰：「努力勤坐，坐為根本。能作三五年，得一口食塞饑瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。能如此者，久久堪用，如獼猴取栗中肉喫，坐研取，此人難有。」永徽二年八月，命弟子山側造龕，門人知將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣。及問將傳付，信喟然久之曰：「弘忍差可耳。」因誡囑，再明旨賾。及報龕成，乃怡然坐化。時地大動，氣霧四合。春秋七十二。後三年四月八日，石户

自開，容貌儼如生日。門人遂加漆布，更不敢閉，刊石勒碑、中書令杜正倫撰文頌德。

釋弘忍，黃梅人，俗姓周氏。童真出家，年十二事信禪師。性木訥沈厚，同學頗輕戲之。終默無所對。常勤作役，以體下人。信特器之。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦，精至累年。信常以意導，洞然自覺。雖未視諸經論，聞皆心契，既受付囑，令望所歸，裾屨湊門，日增其倍，十餘年間，道俗投〔一四〕學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過。發言不意，以察機宜。響對無端，皆冥寂用。上元二年八月，數見衰相，十八日，因弟子法如，密有傳宣，明一如所承，因若不言。遂泯然坐化，春秋七十四也。

釋法如，上黨人，俗姓王氏。幼隨舅任澧陽，因事青布明為師。年十九出家，博窮經論，游方求道。聞雙峰山忍禪師，開佛知見，遽往師之。精澄十六年，法界圓照。嘗没江舟，覆溺數里，心用弗動，無所撓失。及人濟出，神色如常。既而密傳法印，隨方行道。屬高宗昇遐度人，僧衆共薦與〔一五〕官名。往嵩山少林寺，數年人尚未惻。其後照求日至，猶固讓之。垂拱中，都城名德惠端禪師等人，咸就少林，累請開法，辭不獲免，乃祖範師資，發大方便，令心直至，無所委曲。性樸直遇物，隨或訶折〔一六〕，若虛舟觸人，終無憾者。學侶日廣，千里響會。至永昌元年七月，迺令學人速盡問疑，因現以疾相。於一夜中，端坐樹下，顧集門人，乃有遺訓。因開明慧，如法傳受。又曰：而今已後，當往荆州玉泉寺秀禪師下諮稟。遂寂然坐化，春秋五十二。

釋神秀，大梁人，姓李氏。在童稚時，清慧敏悟，特不好弄，即有成德。年十三，屬隋季王世充擾亂，河南山東饑疫，因至滎〔一七〕陽義倉請糧。遇善知識出家，便游東吴，轉至閩，游羅浮、東、蒙、臺、廬諸名山，嘉遁無不畢造。學究精博，探〔一八〕易道，味黄老及諸經傳，自三古微賾，靡不洞習。二十受具戒，而鋭志律儀，漸修定慧。至年四十六，往東山歸忍禪師。一見重之，開指累年。道入真境，自所證莫有知者。後隨遷適，潛為白衣，或在荆州天居寺，十餘〔一九〕年，時人不能測。儀鳳中，荆楚大德數十人，共舉度住當陽玉泉寺。及忍禪師臨遷化，又曰先有付囑。然十餘年間，尚未傳法，自如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇，遂開善誘，隨機弘濟，天下志學，莫不望會。久視中，則天發中使，奉迎洛陽，道俗花，幢蓋充溢衢路。乘栟櫚上，從登御殿。頂拜長跪，瞻奉潔齋。授戒宫女，四會歸仰，有如父母焉。王公已下，歙然歸向。孝和累求，還出，主上固請，既不遂歸事。諸弟子因竊視，知欲見滅。或時密有委囑。神龍二年二月二十八日，端坐怡然，遷化於洛陽天宫寺，歸於玉泉建塔焉。而導師重道，禮不問年，既隋季出家，當壽過百歲矣。往居當陽玉泉時，嘗於所住蘭若，顧謂諸弟子曰：「吾死後，當安厝此。」及至將奄化，前數日，遶其欲立塔所，平地周迴，生白蓮花數十莖。自後復於塔前檞樹上，生果子數枚，如李實，甚有味。於塔所，孝和以置度門寺，尊曰大通和上。睿宗復出錢三十萬修崇焉。

論曰：此世界是言語世界乎？故聖賢不可不言語，相導以趣夫無言語地也。是故，我本師

云：「若言如來有所説法，則為謗佛。」而孔丘亦云：「吾欲無言。」莊周復曰：「得意者忘言。」故《易·咸卦》上六曰：「咸其輔頰舌。」《象》曰：「滕〔二〇〕口説也。」此言在咸之末也。故感而取道，不在乎上六矣。昔我本師，當見乎世説法，所度皆隨其根性，而得證入者，言説自亡。逮滅度後，而諸羅漢，方共結集佛在世時嘗所説法，著乎文字而為經。雖圓覺了義存乎其間，而凡聖不接，離真自遠。洎漢魏已降，譯至中華，歸學之徒，多依言説，分文析字，數義綴〔二一〕然。飾智蔓〔二二〕詞，其流遂□，既而真如至性，莫見其人，圓頓法身，無開道眼矣。其光步法席，坐摇談柄者，羣學輻輳〔二三〕，徒仰釁〔二四〕焉。未有悟入其門，心證其理也。

是故，天竺達摩，褰裳導迷，息其言語，離其經論，旨微而徹，進捷〔二五〕而明。不動，斯定矣；不取，斯慧矣；妄滅，斯真矣；性融，斯如矣。證歸一體，功由自覺，無一微塵法，能為出入；無一刹那法，能為離間。蕩然無際，空然無物，是謂妙物，吾不知其謂矣。為法身乎？為真空乎？為實相乎？為如乎？為覺乎？斯亦默照之端，真之純味也。然後讀諸經論，得最上勝句，則洞焉照會矣。於諸有為，澹無所起矣。是故惠可、僧璨理得真，行無轍跡，動無彰記。法匠潛運，學徒默修。至夫道信，雖擇地開居，營宇玄象，存没有跡，旌榜有聞，而猶平生授受者，堪聞大法，抑而不傳。故善伏過入衡山，猶得深定。況餘凡淺，其可知矣。及忍、如、大通之世，則法門大啟。根機不擇，齊速念佛名，令净心，密來自呈，當理與法，猶遞為秘重，曾不昌言。儻非其人，莫窺其奧。至乎今

之學者，將為委巷之談，不知為知，未得謂得，念佛浄心之方便，混此彼流，真如法身之端倪，曾何髣髴。悲夫，豈悟念性本空，焉有念處？浄性已寂，夫何浄心。念浄都亡，自然滿照。於戲，僧可有言曰：「四世之後，變成名相」，信矣。夫吾亦素不此學，業非其流，敢為摸揣，過亦甚矣。豈疲叟云：「欲除王屋一抔之土，將塞孟津乎。」昔嘗有知音者，令修此傳紀。今將草潤絕筆，輒為其後論矣。又如修多羅說：「唯心直進。」「直」為離夫二邊乎？「進」謂不住三乘乎？今大通門人，法棟無撓。伏膺何遠，裹足宜行，勉哉學流，光陰不棄也。

終南山歸寺　大通神秀和上塔文

大師諱某，俗姓李，大梁人也。妙范玄德，鴻圖聖行。道氣包於先劫，慈明焕乎是生。湛虛根之清暉，光贊天下。秘圓實之微響，聲聞遍於十方。故玄默之功不言，而信存乎至賾；神通之力無為，而應存乎涅槃。其施也，慈雲無私，萬物攸賴。其歸也，法海無量，九流惟宗。君上御之而安四維，公侯則之而風小國。三人分之未為不足，一人得之不為有餘。故金剛之源，挹而莫際，香積之飯，足以乃消。即大師圓通之宗，其若此也。師常晦跡栖〔二六〕真，久乎松壑，詔自江國，衹命上京，而雲林之情，肯忘山水。迺擁金策，乘草輿，謝人間，卑跡巖泉之高勝，此焉攸處，果我幽居。

逮乎東歸，以之西晦。自雲華歿世，道樹空存，風悲宴寂之堂，露泣禪階之草。門人等懷繫珠之厚德，眇若無涯，崇建塔之神功，式資幽贊。銘之□琰，敬勒玄猷。其詞曰：

如來妙藥名甘露兮，含生服之世可度兮。
雲根不死留在山兮，智者傳之救世間兮。
惑亂無常時共見兮，唯獨仁人心不變兮。
牟尼靜觀生已遠兮，究竟菩提大方便兮。

注：

〔一〕據甲本（有關版本，詳後按語）補「離言說相，離名字相」。
〔二〕「宗通」，據甲本補。
〔三〕原作「惠」。敦煌寫本「慧」多作「惠」，今據意改。下同，不再注。
〔四〕原作「嗜」。甲乙兩本皆作「昧」，於意為當。
〔五〕原作「蕑」，誤。
〔六〕原作「瓢」，誤。
〔七〕原作「皃」，此從乙本。甲本作「兒」，為古「貌」字。今從甲本。「貌圖」，於意難通。是否另有達摩等人的圖像或傳承圖表，擬於其後附記贊評論之類，如唐宗密《禪門師資承襲圖》或宋契嵩《傳法正宗定祖圖》那樣，是

難以斷定的。

〔八〕「後」字據甲本加。

〔九〕原校本此句作「亦猶反袂，面光濡不敢矣」，不通。據甲本在「袂」下加「拭」字，「面」下加逗點。

〔一〇〕原甲、乙本皆作「峞」，柳田據《讀史方輿紀要》第二六卷「安慶府，潛山縣」所述等資料，認為「峞」應作「皖」，但未改。據《陶齋藏石記》卷十五載《僧璨皖公山塔磚銘》：「開皇十二年七月，僧璨大士隱化於舒之皖公山岫，結塔供養，道信為記」，可見「峞」為「皖」之誤。此銘磚今存浙江省博物館（見一九八五年第四期《文物》）。以下凡「峞」皆改為「皖」，不另加注。

〔一一〕原本作「作」，不通。乙本字雖不清，當為「任」，故改。

〔一二〕乙本作「而」，柳田校為「如」。從上下文看，依原抄本為當。

〔一三〕此「曰」字據意而補。

〔一四〕原本校作「受」。乙本實為「投」字。「投學」，意為投至門下受學也。

〔一五〕原本作「興」，不通。今校作「與」。

〔一六〕原本作「析」，不通。今改為「折」。「訶折」，意為呵斥令屈也。

〔一七〕原作「熒」，同乙本。此乃「滎」之誤。隋滎陽郡，舊鄭州，開皇十六年（五九六）置管州，統縣十一。

〔一八〕原作「採」，據乙本，以「探」為當。

〔一九〕原作「所」。以「餘」為好。

〔二〇〕原作「膝」，查《周易》，應為「滕」。

〔二一〕原校為「緣」，於意難通。原乙本字迹不清，似為「綏」字。「綏然」，意為「泰然」。

〔二二〕原作「[illegible]」，無此字，應為「蔓」。

〔二三〕原作「裾凄」，不通。

〔二四〕原作「[illegible]」，乃「亹」的異體字。「亹」，美；「仰亹」，景仰美名也。

〔二五〕原作「挟」，不通。今校為「捷」字。

〔二六〕原本誤作「捳」。

楊按：《傳法寶紀》一卷，唐杜朏著，是現存早期禪宗史書之一，本世紀三十年代從敦煌遺書中發現。

作者杜朏，字方明，唐朝京兆（府治今陝西西安）人。關於他的事蹟，史書上沒有專門記載。據唐嚴挺之《大智禪師碑銘》（《全唐文》卷二八〇），他可能是禪宗北宗名僧大智義福（六五八—七三六）曾師事過的洛陽大福先寺的「朏法師」。義福曾從「朏法師」學習大乘經論，後來往嵩山訪法如（六三八—六八九），到時法如已去世，轉而去荆州玉泉寺投到神秀（？—七〇六）的門下。另外，日僧圓仁（七九四—八六四）入唐求法所帶回的書中有《南岳思禪師法門傳》二卷，在其《日本國承和五年入唐求法目録》中題為：「衛尉丞杜朏撰」；在《在唐送進録》中題為：「清信弟子衛尉

丞杜朏撰」（皆載《大正藏》卷五十五）。這個衛尉丞杜朏與上面講的朏法師是不是一個人，是不是《傳法寶紀》的作者杜朏，現僅據已有的資料是難以確定的。但從《傳法寶紀》中對神秀一系的讚詞和後面所說：「昔嘗有知音者令修此傳紀。今將草潤絶筆，輒為其後論矣」，可以認為，作者杜朏與神秀一系的人是有密切關係的。

關於《傳法寶紀》撰寫的年代，日本學者一般認為比唐淨覺所撰《楞伽師資記》（當撰於先天元年至開元四年，即公元七一二—七一六年之間）略早，大約在開元初年（一）（七一三）。實際上，從書上有關記載來看，它當晚於《楞伽師資記》。有三處記載有助於大體確定它的年代。（一）本書作者署名「京兆杜朏」。「京兆」在隋代是郡，唐武德元年（六一八）改為雍州，領萬年、長安等二十二縣，開元元年（七一三）改雍州為京兆府（《舊唐書·地理志》）。因此書題「京兆」，應在開元元年之後。（二）「神秀」章謂在神秀死後，孝和（唐中宗謚號）在塔所為置度門寺，「睿宗復出錢三十萬修崇焉」。睿宗李旦是高宗的第八子，在高宗死後一度立為皇帝（六八四），後被武則天廢；景雲元年（七一〇）韋后殺中宗，臨淄郡王李隆基率兵誅韋后，擁戴其父睿宗即皇帝位。先天元年（七一二）睿宗自尊為太上皇，立李隆基為皇帝（玄宗），開元四年（七一六）死，被謚為「大聖真皇帝」，廟號「睿宗」。因此，《傳法寶紀》中有「睿宗」廟號，意味着此書又不能早於開元四年。（三）作者在「論」中說：「今大通門人，法棟無撓。伏膺何遠，裹足宜行，勉哉學流，光陰不棄也。」說明撰寫《傳

法寶紀》時，大通神秀的主要弟子尚在，作者希望當時的學僧前去歸依。《楞伽師資記》載神秀的付法弟子有嵩山普寂（六五一——七三九）、嵩山敬（景）賢（六六〇——七二三）、長安義福（六五八——七三六）、藍田惠福。前三人都有碑文〔二〕，生卒年代可查。其中普寂去世最晚，是開元二十七年（七三九）。此外，據敦煌文獻《菩提達摩南宗定是非論》記載，唐開元二十年（原作二十二年）神會在滑臺與北宗僧人辯論時已提到：「今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修《法寶紀》」，「今修《法寶紀》，又立如禪師為第六代」。可見，《傳法寶紀》在開元二十年之前已經存在。據以上考察，《傳法寶紀》當撰於開元四年（七一六）至二十年（七三二）之間。

中國禪宗奉北魏菩提達摩為初祖，但從五祖弘忍（六〇二——六七五）之後分為神秀的北宗、慧能的南宗兩系，後來南宗盛行全國，北宗衰微，因此社會上流傳的禪宗史書也多是南宗僧人編撰的，而北宗僧人或信徒編寫的史書逐漸從社會上佚失。二十世紀三十年代以來從敦煌遺書中發現的《楞伽師資記》和《傳法寶紀》為我們了解禪宗初創期歷史，特別是北宗的歷史提供了寶貴的資料。此二書的記載表明，在七世紀末八世紀初，北宗曾盛行於以長安、洛陽二都為中心的廣大北方地區，神秀、玄賾、慧安（老安）曾為「兩京法主，三帝門師」（神會《南宗定是非論》語），朝野道俗歸信者很多。這兩部史書大致同時編著，都記載了從北魏菩提達摩以來以《楞伽經》為傳法心要的北宗禪法傳承事蹟和北宗禪法風格。但二書似乎互不相知，互不受對方的影響，各具自己的

特色。

《傳法寶紀》篇幅比較短，由序、目録和從達摩至神秀的七章以及作者的總論組成，書後還附有《終南山歸寺大通神秀和上塔文》。這裏僅扼要介紹兩點。

禪宗祖統説的提出

現存河南嵩山會善寺遺址的《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》之碑（文載《金石續編》卷六）提出了最早的禪宗付法相承的祖統説。法如是弘忍的弟子，此碑文當撰於他去世的唐永昌元年（六八九）。碑文引東晉慧遠的《禪經序》，認為印度的傳法世系是佛傳阿難，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯。此後菩提達摩來中國傳授此法，「入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如」。《傳法寶紀》繼承了此説，又加以發展，説菩提達摩傳慧（或作惠）可以後，「惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通（神秀）」，並為他們一一立傳，介紹他們的傳法事迹。禪宗標榜不立文字，教外別傳，以心傳心，因此特別重視祖師禪法的傳承世系。後世禪宗盛行以後，南宗史書（稱之為燈史）編出天竺二十八祖，並以菩提達摩（多用磨字）兼中華初祖的説法，然其雛形，恐怕就是法如碑和《傳法寶紀》提出的樸素的祖統説。

關於《傳法寶紀》的祖統說，有兩點特別值得注意。一是對僧璨的記述，在比《傳法寶紀》出世稍前的道宣《續高僧傳》（成書於公元六四五—六六五年）中，對僧璨從惠可受法衹說：「可禪師後，粲禪師」（卷二十五《法冲傳》）；法如碑也衹說：「可傳粲」。《楞伽師資記》中也稱粲禪師，雖為他立傳，但衹說：「《續高僧傳》曰：可後粲禪師。隱思空山，蕭然靜坐，不出文記，秘不傳法，唯僧道信」等簡單記述，主要篇幅是引用僧粲為北周僧惠命《詳玄賦》所作注釋的《詳玄傳》。在《傳法寶紀》中首次用「僧璨」這個名字，記述他從慧可受《楞伽經》和禪法，以及他隱居舒州皖公山（在今安徽潛山縣西）傳法的事蹟，其基本情節為後來的禪宗史書繼承。二是把法如置於弘忍之後的寫法。《楞伽師資記》記載五祖弘忍的受法弟子有神秀、玄賾、慧安等十人，雖對神秀特別重視，但又說：「忍大師授記云：後傳吾道，衹可十耳。俱承忍禪師後。」把潞州的法如、韶州的慧能等人，也衹是列為傳教於各地的十大弟子之中。《傳法寶記》直接繼承法如碑，在弘忍之後置上法如，所寫內容與法如碑大同，謂法如死前對弟子說：「而今以後，當往荆州玉泉寺秀禪師下諮禀」，此後神秀纔正式傳授禪法。聯繫到《續高僧傳》記載達摩的弟子有慧可、道育；慧可之後有粲、惠、盛、那、端、長、真、豐諸禪師，説明在禪宗的初創期，師徒之間的付法傳承關系並不存在嚴格的嫡庶差別，嗣法弟子不止一人。早期禪宗史書中的傳法祖統説，是受作者所屬的派系或他的觀點制約的。看來《傳法寶紀》的作者雖對神秀一系十分崇信，但似乎對法如更親近一些。

重視直觀頓悟，輕經論的禪風

據《續高僧傳》卷十六《菩提達摩傳》，達摩述有《入道四行》（敦煌遺書中發現有《二入四行論》，《景德傳燈録》卷三十和《楞伽師資記》中載有曇林記《略辨大乘入道四行》），説入道有二途：一為理入，即「壁觀」，謂在坐禪中心如牆壁，泯滅一切有無差別觀念，直悟真如實相；二為行入，即按照報怨行（甘心受苦）、隨緣行（不為苦樂得失動心）、無所求行（無貪求情欲）、稱法行（心與法相應，亦即六度）四個要則修行。本卷的《僧可傳》及卷二十五《法冲傳》都説達摩以《楞伽經》四卷傳授弟子，强調「專唯念惠（當為慧），不在話言」，「忘言忘念，無得正觀為宗」。從《楞伽師資記》和《傳法寶紀》對禪法的記述中可以看到，從慧可、僧璨到神秀弟子都是基本上繼承了這一禪法傳統的。但是，二書在記述中也各有側重。《楞伽師資記》對《楞伽經》的傳授更為重視，甚至將《楞伽經》的譯者求那跋陀羅（三九四—四六八）置於達摩之前作為初祖，並很强調達摩所説《入道四行》，把它全文引入書中；在為歷代祖師立的傳中詳引他們的著述、言教，如在「道信」章引用他著的《入道安心要方便法門》竟占全書五分之二篇幅；在對禪法的記述中重視「默然静坐」，「妄盡而真現」，以及「念佛即是念心，求心即是求佛」，「明見佛性」等。與此相比，《傳法寶紀》更重視頓悟，説菩提達摩對慧可授法是「密以方便開發，頓令其心直入法界（按，指立即使心與真如契合）」；達

摩「息其言語，離其經論，旨微而徹，進捷而明」，教人不通過言語經論，迅速體悟法身實相。此書對世上所傳達摩的「壁觀」、《入道四行》提出異議，認為這些衹是當年達摩進行權宜教化的手段和片面説法（「當時權化，一隅之説」），不是真理（「至論」），而有人「隨自得語，以為真論，書而寶之，亦多謬也」。當然，《傳法寶紀》作為北宗的史書，對静默坐禪也有介紹，説道信常勸門人：「努力勤坐，坐為根本」，「閉門坐，莫讀經，莫共人語」。這也是北宗禪法的主要特點。後來南宗神會（六八四—七五八）批評北宗的禪法是：「凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心内證」（敦煌卷子《菩提達摩南宗定是非論》）。但是，《傳法寶紀》作者把達摩禪法解釋為「頓令其心直入法界」，可以説是反映了禪宗在弘忍、神秀之後的一種新的動向。

《傳法寶紀》大概流傳不久就湮没無聞，甚至在現存的一切書籍中都没提到此書的名字，直到二十世紀三十年代纔從敦煌遺書中發現。此書的抄本原件皆存法國巴黎國立圖書館，有這樣三種卷子：

（一）P（伯希和）二六三四號，僅存序和「達摩」章的一部分。日本學者矢吹慶輝（一八七九—一九三九）在一九三〇年出版的《鳴沙餘韻》和一九三三年出版的《鳴沙餘韻解説》（皆由岩波書店出版）中收録了它的照片並作了介紹。在一九三二年又將其校本收録在《大正藏》第八十五卷之中。

(二)P三八五八號，僅存從「道信」章的後半至「法如」章前半的二十五行。

(三)P三五五九號全本。日本神田喜一郎在一九三六年發現，一九四三年將其校本收在白石虎月編的《續禪宗編年史》的「附録」中發表。柳田聖山一九六七年發表了《初期禪宗史書的研究》(法藏館版)，在書前收有此抄本的照片，書後「資料的校注」中載有他詳加校訂、注釋的全文。此後在一九七五年出版的《初期的禪史Ⅰ》中又對此書作了注釋並譯成日文。柳田對此書的校勘、整理，做出了寶貴的貢獻。

這裏載録的《傳法寶紀》是以柳田聖山《初期禪宗史書的研究》書後所附的校刊本為底本〔三〕，用敦煌文書P二六三四號(注稱甲本)和P三五五九號(注釋乙本)重作校勘，對柳田校本中的一些字又作了修改，在正文後用附注加以簡單説明；此外，對句讀也有改動的地方，並換上中國通用的標點；某些段落也稍有變動。

注：

〔一〕見柳田聖山《初期禪宗史書的研究》(法藏館一九六七年版)、《初期的禪史Ⅰ》(築摩書房一九七一年版)、椎名宏雄《北宗燈史的成立》(載《敦煌佛典與禪》，大東出版社一九八〇年版)。

〔二〕普寂的碑文，指唐李邕《大照禪師塔銘》(《全唐文》卷二八〇)；景賢的碑文，指唐羊愉《嵩山會善寺故景賢大師身塔石記》(《全唐文》卷三六二)。義福的碑銘，見前述。

〔三〕這樣做是表明本校勘是在柳田教授研究校勘的基礎上進行的，並希望中國學術界繼續研究，以期校出一個最完善的本子。





附編（二）

《壇經》敦博本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討

本書發表的敦煌新本《六祖壇經》，是敦煌縣博物館所藏七七號文書上的第四個抄件。因為以前已有由日本學者從敦煌遺書中發現和最早校訂的「敦煌本」《壇經》，故可稱此本《壇經》為「敦煌新本」，或「敦博本」。

敦博七七號抄件原是一九三五年由敦煌縣的名士任子宜發現並保存的。一九四三年歷史學家向達教授（一九〇〇——一九六六）西游敦煌訪查古代寫經時，曾從任子宜那裏見過這個抄本。他在此後所寫的《西征小記》中說過此事：

……又梵夾式蝶裝本一册，凡九十三葉，計收《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和上頓教

解脱禪門直了性壇語》、《南宗頓教最上大乘壇經》及神秀門人浄覺《注金剛般若波羅蜜多心經》，凡四種，祇《定是非論》首缺一葉十二行，餘俱完整。末有比丘光範跋云：

遺法比丘光範幸於末代獲偶真詮。伏睹經意明明，兼認注文了了。授之滑汭，藏保筐箱，或一披尋，即喜頂荷。旋妄二執，潛曉三空，實衆法之源，乃諸佛之母。無價大實，今喜遇之：苟自利而不濟他，即滯理而成慳法。今即命工雕印，永冀流通。凡下缺約一葉。

光範跋缺一葉，不知僅刻《心經》一種，抑兼指前三者而言。任君所藏，當是五代或宋初傳抄本，每半葉六行，尚是《宋藏》格式也。（按，見一九五〇年七月出版《國學季刊》第七卷第一期。此文後收在向達《唐代長安與西域文明》一書中）

任子宜所收藏的這個抄本，在建國後輾轉到敦煌縣博物館珍藏，文書編號為七七號。抄本的前後封皮用的是一九三五年（民國二十四年）的《西北日報》報紙，在《南宗定是非論》正文前及《南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語》題下右側，都有任子宜寫的發現此抄本的時間地點。前者是：

此經余於民國二四年四月八日得之於千佛山之上寺。任子宜誌。

後者是：

民國廿四年四月八日獲此經於敦煌千佛山之上寺。任子宜敬誌。

經查證，這就是向達所介紹的那個抄本。但向達寫的有錯誤，把「菩提達摩」寫成「菩提達

磨」，把《注般若波羅蜜多心經》寫成《注金剛般若波羅蜜多心經》；把跋文中的「旋忘二執」寫成「旋妄二執」。此外，還遺漏了一種著作，即排在《南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語》後面的《南宗定邪正五更轉》和詩一首。大概因為它的篇幅太小，被忽略了吧。

《六祖壇經》是這個抄本中的第四篇禪宗文獻，原題是：

《南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》一卷

兼受無相戒弘法弟子法海集記

尾題是：

《南宗頓教最上大乘壇經》一卷

全書八四頁，首頁衹有半個標題，其它每頁六行，每行約二十五字，共約一萬二千四百字左右。

敦博本《六祖壇經》的發現，為六十年來繼續進行的《壇經》研究提供了珍貴的新資料。

下面想從國際學術界對《壇經》的研究、敦博本《壇經》及其學術價值、《壇經》的形成與發展、《壇經》的禪法思想等方面，談一下我的看法。

一、六十年來《壇經》研究的回顧

近代以後學術界對禪宗基本文獻《六祖壇經》開展深入研究，是從日本學者從敦煌遺書中發現《六祖壇經》開始的。

日本佛教學者矢吹慶輝（一八七九—一九三九）在一九一六年和一九二三年兩次到英國倫敦大英博物館調查本世紀初斯坦因從中國掠取的敦煌古文書，從中發現大量久已失傳的佛教典籍。其中他發現並攝影帶回國内的《六祖壇經》、《歷代法寶記》、《楞伽師資記》和《大乘北宗論》、《觀心論》等禪宗文獻，對日本開展早期禪宗史研究起了直接推動的作用。

矢吹慶輝把帶回的敦煌本《六祖壇經》（編號：斯五四七五）照片作了校寫，一九二八年編入《大正新修大藏經》第四十八卷出版，一九三〇年又把照片收入《鳴沙餘韻》（岩波書店版）發表。他在《鳴沙餘韻解説》（岩波書店一九三三年版）中對敦煌本《六祖壇經》介紹説：

一〇二、一〇三，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》一卷，載《大正藏》四十八卷第三三七——七四五頁。

斯坦因本(三七七)，標題次行署集記者之名：

> 兼受無相戒弘法弟子法海集記。

> 與普通卷子本不一樣，厚紙四十六葉，每葉折中，取折本，方册型式。影印縮微照片約為原本的三分之一大，四十六葉全予收録。書體當為唐末宋初，正文脱誤假借頗多，從其内容可認為是現存《壇經》的最古本……敦煌本不分篇章，亦不分卷……其原本可推定為六祖滅後二十餘年後的某年形成。

現在發表的敦博本《六祖壇經》的標題除了把「般若」寫成「波若」之外，其它全同矢吹發現的敦煌本，署名一樣，裝潢也略同。後文將對此作專題介紹。此敦博本《壇經》實為原敦煌本《壇經》的同源異抄本。

敦煌本《六祖壇經》的發表，立即引起日本學術界對《六祖壇經》重新研究的興趣。此前無論在中國還是在日本，社會上最流行的《六祖壇經》是明代《嘉興藏》所刊行的宗寶本，或這個本子的單行本。此本原是來自元至元二十八年(一二九一)僧宗寶據當時流行的三個《壇經》本子的改編本。在此本風行社會以後，其它本子的《壇經》逐漸湮没無聞。由於敦煌本《壇經》的發現，也啟示人們搜尋舊有的其它《壇經》。就在敦煌本《壇經》出世不久，日本學者在京都的興聖寺發現了北宋初由惠昕改編的《六祖壇經》，學術界稱之為惠昕本《壇經》，或因其發現地而稱為興聖寺本《壇

經》。原本題為《六祖壇經》，署名為「依真小師邕州羅秀山惠進禪院沙門惠昕述」，序中說：

余以太歲丁卯，月在蕤賓二十三日辛亥，於思迎塔院，分為兩卷，凡十一門……

另有南宋紹興二十三年（一一五三）晁子健為再次刻印此本所寫的記，謂此原為其「七世祖文元公所觀寫本《六祖壇經》」。據日本佛教學者鈴木大拙（一八七〇——一九六六）和我國學者胡適（一八九一——一九六二）考證，惠昕是在北宋太祖乾德五年（九六七）五月把《壇經》改定為二卷十一門的，胡適還考證出晁子健記中所說的「七世祖文元公」即北宋初的文學家晁迥，《宋史》卷三〇五有傳。晁迥八十一歲第十六次看《壇經》，在上面題字，時間是天聖九年（一〇三一）。晁子健實為《郡齋讀書志》（成書於一一五一年之前）作者晁公武的堂兄弟。胡適又據此書卷十六及《文獻通考·經籍考》所載惠昕本《六祖壇經》有三卷十六門的話，認為「在一〇三一年到一一五一年，在這一百二十年之間，惠昕的二卷十一門壇經，已被人改換過了，已改成三卷十六門了」（《壇經考之二——跋日本京都堀川興聖寺藏本壇經影印》）。鈴木大拙在一九三三年首先將興聖寺本《壇經》影印出版，次年又與公田連太郎共同校訂並由森江書店出版。興聖寺本《壇經》距敦煌本《壇經》的形成時間較近，從內容上看是明顯地繼承了敦煌本的內容。此書的發現，為校訂和研究敦煌本《壇經》提供了方便。鈴木大拙與公田連太郎參照興聖寺本對敦煌本《壇經》進行了校訂，把全書分為五十七節，皆加標題，並撰文加以解說。

日本另一位佛教學者宇井伯壽(一八八二—一九五三)也利用興聖寺本對敦煌本《壇經》進行校刊，並將兩者進行比較研究。他在一九四二年出版的《第二禪宗史研究》(岩波書店版)中發表了《壇經考》，對《壇經》的宗寶本、德異本(包括曹溪原本)、契嵩本、惠昕本、敦煌本，進行了綜合考察研究，認為最早的《壇經》是抄寫於唐宋之間的敦煌本，其次是宋初的惠昕本，日本興聖寺本和大乘寺本皆屬此系統。宋代契嵩本雖已不存，但元代德異本和宗寶本當參照過此本。德異本已經不存，但朝鮮的大德本和中國後世所傳的曹溪原本皆源於此本。他還談到，《壇經》在中國南方接近邊境的地方形成，後流行北方，以至唐末宋初作為寫本被藏在敦煌。唐在公元九〇七年滅亡，宋在公元九六〇年建國，可以説在公元八五〇年——一〇〇〇年之間是流行寫本《壇經》的。這種寫本在藏入敦煌洞窟之前後已在北方地區流傳。例如據川上天山的《西夏語譯六祖壇經》論文(《支那佛教史學》第二卷第三號)，學術界發現了西夏惠宗即位四年(一〇七一)的西夏語譯《壇經》的斷片五葉，在加以漢譯後進行對照，證明此即來自敦煌本(二)。可見在惠昕改編《壇經》一百零四年之後，而在契嵩本刊行十五年之後，敦煌本《壇經》仍在世上流行。可以認為，此時社會上至少有三、四個《壇經》本流行。敦煌本所載《壇經》的付囑系統是法海—道漈—悟真，而惠昕本所載《壇經》付囑系統是法海—志道—彼岸—悟真—圓會相承。可以認為，在惠昕改編《壇經》之前，這兩個系統所傳承的《壇經》都是不分段落章節的。在《壇經考》後面還附有宇井伯壽校訂的敦煌

本《壇經》。他把全文分為三十七段，凡認為是後人偽造添加的部分一律加上括弧用小字印出，把其餘部分還譯為日文。這樣他實際把原文砍掉了五分之二。這種做法受到日本一些學者的批評。

在日本最早着手對《壇經》進行研究的學者是松本文三郎（一八六九—一九四四）。他早在敦煌本《壇經》發現以前就寫了《金剛經和六祖壇經的研究》（一九一三年貝葉書院版）。認為《金剛經》對初期禪宗影響很大，六祖惠能（或作慧能，學術界不統一。本文引用，按原作者的用法）由此經而得悟，並形成後來的《壇經》。松本文利用當時可見到的《壇經》各本的序、跋、宗密的著作以及《全唐文》等資料，對惠能的傳記和說法的原型進行考察，探究何者是流行本《壇經》中的增加部分。敦煌本《壇經》公布後，他在一九三二年寫了《六祖壇經的書誌學研究》的論文（後改題《六祖壇經的研究》，收入一九四四年創元社出版的《佛教史雜考》），對明本、敦煌本、興聖寺本《壇經》進行對比研究，認為《壇經》似乎是繼承曹溪惠能法系的南宗祖師作為印可證明，而授與弟子的傳授本。他們秘懷此書，奔走天下。祇把此書授與特定弟子，即使在遠離中原的西陲敦煌，也同樣如此。斯坦因本是天下的孤本，是偶然殘存下的一本。他又從敦煌本與興聖寺本所載的傳承世系及內容進行考察，認為二者在形式上雖有差別，但從內容上看相距時代不遠。因此作為天下孤本而又是劣本的敦煌本是可以讀通的，是可以據興聖寺本進行校勘的。這種觀點為利用興聖寺本

校勘敦煌本《壇經》提供了理論依據。

一九三五年鈴木大拙又在石川縣大乘寺發現惠昕本系統的另一種《壇經》，稱之為大乘寺本《壇經》。這一發現又為《壇經》研究增添了新資料。一九四二年鈴木出版了由他校訂的《韶州曹溪山六祖壇經》（大乘寺本。岩波書店版），鈴木撰文對此本作了介紹。書最後一行有「道元書」三字，鈴木認為其原本當為日本曹洞宗祖師道元（一二〇〇——一二五三）或其弟子所寫，從中國帶回的。道元在一二二三年入宋，四年後歸國，此《壇經》當抄於這一段時期內。但大久保道舟認為，大乘寺本《壇經》的原本當是道元的弟子義介（一二一九——一三〇九）從宋朝抄寫回來的。此本《壇經》屬惠昕本系統，分上下二卷由十一門組成，但標題中無「門」字。前面無惠昕的序，有北宋政和六年（一一一六）福唐將軍山隆慶庵比丘存中為「再刊」而寫的序。據此，大乘本的原本要比興聖寺的原本（一一五三）早三十七年，距惠昕改定《壇經》時間（九六七年）也近。此後又發現同屬存中再刊本的寫本金山天寧寺本《壇經》[二]。一九七九年在《駒澤大學佛教學部論集》第十號上發表了石井修道的《真福寺文庫所藏的〈六祖壇經〉介紹》，說在名古屋市的真福寺內收藏一部抄寫於十四世紀的《六祖壇經》，雖與大乘寺本一樣，也二卷，由十一門組成，但時間更早。此本原由伊藤隆壽發現，石井對此作了詳細研究，並在文章後面發表了他作的校訂本。此書前也有惠昕的序，後面有北宋大中祥符五年（一〇一二）周希古寫的後叙。據此可以證明晁公武《郡齋讀書

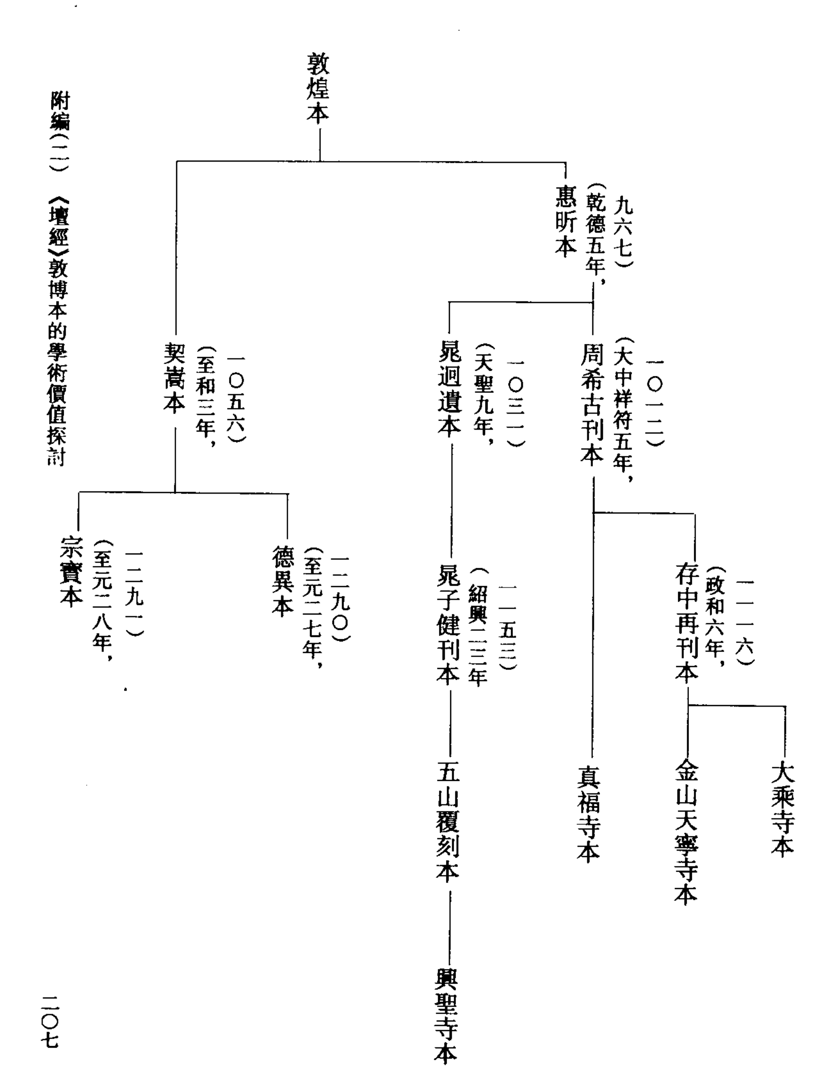
志》衢州本及馬端臨《文獻通考·經籍考》轉録的説惠昕本《壇經》有三卷十六門是錯的。因周希古為刊印《壇經》寫後序的時間早於《郡齋讀書志》(一一五一年自序)問世的時間。二書或謂「周希復有序」,或謂「周希後有序」,胡適認為「周希後是周希復之訛」,而據真福寺本,原文應為「周希古後有叙(同序)。」此本《壇經》的原本,比晁子健所據以刻印的寫本(天聖九年,公元一〇三一)還早,上距惠昕改定《壇經》才四十五年,可以説更接近惠昕的原本。以上三本《壇經》從内容上可看作是一個系統,與興聖寺本相比缺少下邊三個内容:

(一)惠能被追至大庾嶺時,「祖謂明曰:不思善,不思惡,正與麽時,如何是上座本來面目。明大悟。」

(二)「至高宗朝到廣州法性寺,值印宗法師講《涅槃經》,時有風吹旛動,一僧云旛動,一僧云風動,惠能云:非旛動風動,人心自動。印宗聞之竦然。」

(三)惠能死後,「至元和十一年詔追謚曰大鑒禪師。事具劉禹錫碑。」

在語言上也較樸素,有不少地方「惠能」稱「某甲」等等。但真福寺本的原本早於存中的再刊本,所載南宗編造的西天二十八祖與敦煌本基本相同,而大乘寺本則已采用《寶林傳》、《景德傳燈録》所編定的祖統説了。石井所作《六祖壇經異本系統圖》把各本的關係標示出來,值得參考。


敦煌本
惠昕本
九六七
(乾德五年,
九六七)
周希古刊本
(大中祥符五年,
一〇一二)
晁迥遺本
(天聖九年,
一〇三一)
存中再刊本
(政和六年,
一一一六)
大乘寺本
金山天寧寺本
真福寺本
晁子健刊本
(紹興二三年
一一五三)
五山覆刻本
興聖寺本
契嵩本
(至和三年,
一〇五六)
德異本
(至元二七年,
一二九〇)
宗寶本
(至元二八年,
一二九一)

柳田聖山是現在日本研究禪宗文獻和禪宗思想的佛教學者，成果很多。他在一九六七年出版的《初期禪宗史書的研究》（法藏館版）中對敦煌本《壇經》作了詳細考察，認為它的形成經過了一個相當長的過程。在此前當存在一個古本《壇經》，然後纔發展到敦煌本《壇經》。他認為，敦煌本《壇經》最古層的内容是有關無相授戒儀、般若三昧及七佛二十八祖的部分，而這些是屬於牛頭禪系的思想。古本《壇經》的編者當是鶴林玄素（六六八—七五二）的門徒法海（謂《宋高僧傳》卷六「唐吳興法海」即是他）；《壇經》後來被改編，從主張自性般若，自性自度發展到極端的心性不滅說，受到南陽慧忠（？—七五五）的批評；在神會（六八四—七五八）的晚年或死後，由他或其弟子為批判牛頭禪派而編著了以法海和韋璩為慧能弟子的《慧能傳》（此指石井本《神會語録》後面所附的《慧能傳》〔三〕）；以此《慧能傳》成立為契機，把原為牛頭禪系的《壇經》改為南宗慧能的《壇經》，其内增加了慧能自傳及十大弟子機緣的内容；唐建中二年（七八一）出現的《曹溪大師別傳》給後代慧能傳以決定性的影響，但其中並無神秀、慧能的傳法偈；今本敦煌本當出現於《曹溪大師別傳》與《寶林傳》（公元八〇一年成立）之間。一九八五年三月《東方學報》第五十七册發表了他的巨著《語録的歷史》，其中雖没有表示改變上述看法，但根據敦煌本所載法海—道漈—悟真的傳承關系及惠昕本《壇經》所載的法海—志道—彼岸—悟真—圓會的付囑次第，認為是悟真及其弟子把以往從慧能以來遞相傳授的《壇經》，改編為曹溪山慧能的傳記和說法集，在編寫中依據了

神會的《壇語》，又吸收了《金剛般若經》特別是《梵網經》的思想。柳田在一九八〇年為《講座佛教八·敦煌佛教和禪》(大東出版社版)所寫的《總説》中，系統地介紹了六十年來國際佛學界對敦煌禪籍研究的發展情況和主要成果，還特別用「敦煌本《六祖壇經》的諸問題」為題，以敦煌本為中心介紹了有關《壇經》研究的各個方面的情況、著作和問題。其中也懷着渴望的心情談到了向達在《西征小記》中披露的任子宜收藏《六組壇經》的事。他説：

已反覆説過，敦煌本《六祖壇經》現仍是天下的孤本。《大正新修大藏經》最初把它收編進去，就向國際學術界提出了研究課題。

向達的《西征小記》(《國學季刊》第七卷第一期，一九五〇年七月)記載了作者從一九四三年(民國三二)以來，幾度訪問敦煌現地的報告：

敦煌藏石室寫經者，大都不願告人，唯任子宜先生於此不甚隱諱。曾觀其所藏，凡見寫經六卷，殘片三册。……又梵夾式蝶裝本一册，計九十三葉，計收(按，本文開始已引部分，此略)……《南宗定是非論》，英法藏本殘闕之處可以此本補之。《南陽和上語録》首尾完整，北平圖書館藏一殘卷。《六祖壇經》，可與英法藏本互校。浄覺《注心經》，首有荆州(「荆」原「全」，誤)長史李知非序，從知此注作於開元十五年。浄覺乃神秀門人，書為《大藏》久佚之籍，北宗漸教法門由此可窺一二。四者皆禪宗之重要史料也。

向達所說《六祖壇經》有英法兩種藏本雖然有誤，但這裏介紹的四本，每一種都是令人聞其名而饞涎欲滴的東西。況且是完本，珍貴的梵夾式蝶裝的巨册！可以想像是善本。向達親身接觸過大蕃沙州的寫經。他把在當地看到珍貴善本的消息寫出來，這個記録本身就是一個資料。他此後對此文加以修改收在《唐代長安與西域文明》（一九五七年四月，新華書店）之中，往後消息無聞。前不久訪問北京之時曾詢問北京圖書館和科學院，但仍無所獲。此後幸逢一九七九年十一月三日敦煌文物研究所長常書鴻先生來日，又提出這個問題。常先生回答原本的下落不明，但見過向達曾見過的任子宜的藏本，並藏有照片。或許將來有利用照片進行校核的可能。總而言之，從傳授本到興聖寺本之間的空白，或許可從五代寫本中找到綫索。敦煌本《六祖壇經》因最初所得到的斯坦因本是個劣本，現仍留有很多未解決的問題。

可見柳田對現在發表的任子宜收藏本是多麼關心。順便談談，筆者一九八二年一月至四月曾在京都大學人文科學研究所參加當時擔任所長的福永光司主持的「隋唐的佛教和道教」研究班，同時參加柳田教授主持的「禪宗文獻」研究班，主要注釋惠洪《禪林僧寶傳》。在日期間看到一些中國已不存的禪宗文獻，並瞭解到日本對《壇經》研究的大致情況。在這期間柳田教授提供給我書和資料，幫助很大。回國前夕，柳田特地為我復制了向達《西征小記》中談任子宜藏本的部

分，鄭重託我向有關方面打聽一下。回國雖多方詢問，但一直沒得到確實消息。直到一九八六年春，世界宗教研究所在編修《中國佛教叢書·禪宗編》（任繼愈主編）時得到中國佛學院周紹良先生提供的敦博本《壇經》等的照片時，纔看到任子宜藏本的原貌。所有照片都很清晰，同所的張新鷹同志特地為我復製了一份。此後我即利用這份資料，開始對敦博本《六祖壇經》等禪宗文獻進行校訂和比較研究。我當時希望能將此敦煌新本《壇經》早日面世。從任子宜先生在敦煌千佛山的上寺發現此《壇經》等禪籍的抄本，至今已近六十年。這次能將此《壇經》校本發表，相信一切關心禪宗研究的國內外學者一定會為之高興的。

日本近年來在《壇經》研究方面所取得的一個重大成果是駒澤大學禪宗史研究會編著的《慧能研究》（一九七八年大修館書店版）。該書的「研究篇」利用《曹溪大師傳》、法才《瘞髮塔記》、王維《六祖能禪師碑銘》、《神會語録》、《歷代法寶記》、敦煌本《壇經》及其它本《壇經》等十八種資料，對慧能傳記作比較研究。《曹溪大師傳》內題原為《唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖慧能大師傳法宗旨並高宗大帝勅書兼賜物改寺額及大師印可門人並滅度時六種瑞相及智藥三藏懸記等傳》，《續藏經》有載，題為《曹溪大師別傳》，「別」原為後人所加，故《慧能研究》將此字去掉。此書是最澄（七六七—八二二）從唐帶回，被認為著於唐建中二年（七八一），是用以研究《壇經》的形成和演變的重要資料。《慧能研究》對此書作了校訂和訓注，並對此書的版本、形成和價值等進行了研

究。其「資料篇」集中對《六祖壇經》進行研究和校刊，發表了敦煌本、大乘寺本、興聖寺本、德異本、宗寶本五本對照的《六祖壇經》。《慧能研究》廣泛地介紹了學術界的不同觀點，例如關於敦煌本《壇經》的作者問題就介紹了如下幾種看法：一、胡適、久野芳隆認為《壇經》的主要部分是神會作；二、矢吹慶輝、關口真大認為是神會或神會一派作；三、鈴木大拙認為《壇經》原是慧能的說法集，後人又附加上部分內容，宇井伯壽認為是神會派作了這種附加；四、柳田聖山認為《壇經》古本原是牛頭禪系的法海所編，後人又有修改（詳前）；五、中川孝在《禪的語錄四·六祖壇經》的「解說」中認為，敦煌本是神會在法海所抄錄的慧能授戒、說法而形成的「祖本」基礎上，又加上祖統說等內容而編成的，後來曹溪山的僧徒進行了一些改動，受到慧忠的批評。

《六祖壇經》也傳到歐美。關於這方面所知甚少。美國菲利普·B·揚波爾斯基所譯注的《六祖壇經》（敦煌寫本）（哥倫比亞大學出版社，紐約和倫敦，一九六七年）[四]比較有名。書後附有漢文校訂敦煌本《壇經》，校勘得很精細。此外有陳榮捷的《壇經——禪宗的基本經典》（聖約翰大學出版社，紐約，一九六三年）[五]。

在中國，著名學者胡適是最早看到敦煌本《壇經》並用近代西方科學方法進行研究的人。一九二六年胡適在英國倫敦大英博物館所收藏的敦煌遺書中發現了三種神會的語錄（實即後來發表的《神會語錄》、《南宗定是非論》的兩段殘卷）和神會的《顯宗記》，翌年歸國時路過日本東京，見

到高楠順次郎、常盤大定、矢吹慶輝，得知矢吹已從倫敦發現敦煌本《壇經》並已攝影帶回。胡適回國後不久收到矢吹寄贈的敦煌本《壇經》的影印本，又從倫敦得到原件的影印本。胡適在校勘和研究敦煌本神會著作中充分利用了敦煌本《壇經》。胡適原計劃要把敦煌本《壇經》寫定付印，但直到去世沒能實現。胡適有關《壇經》的論文有這樣幾種：

《荷澤大師神會傳》，特別是其中的〈神會與六祖壇經〉（一九三〇年亞東圖書館刊《神會和尚遺集》載）

《壇經考之一——跋曾溪大師別傳》（一九五三年臺灣遠東圖書公司刊《胡適文存》第四集載）

《壇經考之二——跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本壇經影印》（原載一九三四年日本森江書店刊《興聖寺本六祖壇經》附錄，修補本載《胡適文存》第四集）

胡適對敦煌本《壇經》的基本看法是認為它是「成於神會或神會一派之手」。他在《神會傳》的結尾這樣斷言：「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勛，永久的影響。」他斷定《壇經》是神會或神會一派所作的主要論據是如下幾點：

（一）敦煌本《壇經》：「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，第佛教是非，竪立宗旨」；

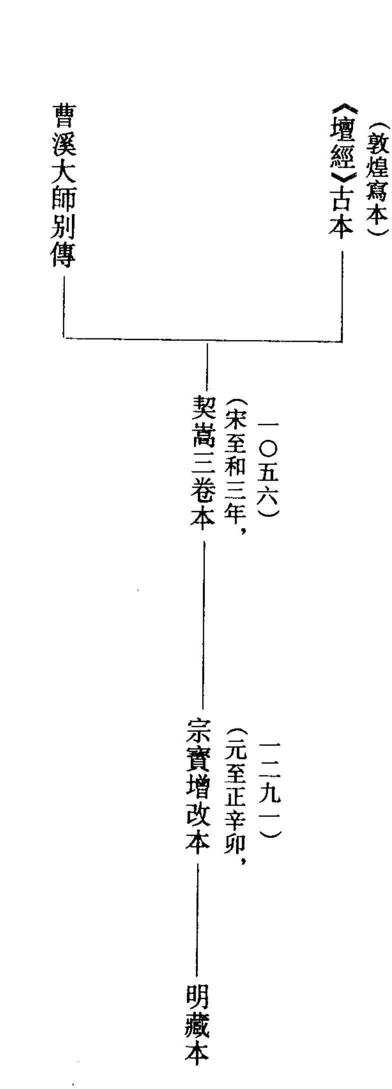
而神會在開元二十二年(後胡適改為二十年)在滑臺定宗旨,正是慧能死後二十一年;

(二)韋處厚(死於八二八年)作《興福寺大義禪師碑銘》(《全唐文卷》卷七一五)載:「洛者曰會,得總持之印,獨曜瑩珠。習徒迷真,橘枳變體,竟成《壇經》傳宗,優劣詳矣。」因此可說《壇經》是神會門下「習徒」所作;

(三)《壇經》中有許多部分與《神會語録》完全相同,如說「定慧等」,坐禪,闢當時的禪學,論《金剛經》,論「無念」等方面,認為這屬於考古學所謂的「内證」,是最重要的證據。

在胡適的晚年雖仍堅持這種看法(見《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》,載新版本《神會和尚遺集》——臺灣胡適紀念館一九六八年刊),但又認為敦煌本是最古的《壇經》,如再仔細研究,「可以看出最原始的《壇經》,祇有六千字」(《禪宗史的一個新看法》,載日本柳田聖山主編《胡適禪學案》,中文出版社一九八一年再版)。

胡適還利用《曹溪大師別傳》等資料,對敦煌本、惠昕本、明藏本《壇經》進行對比研究。認為北宋契嵩改編的俗本《壇經》是真正的古本,而他所得到的「曹溪古本」不過是《曹溪大師別傳》,而明藏本的祖本就是契嵩的改本。明藏本比敦煌本多出百分之四十,其中有一部分是契嵩採自《別傳》的。他以下表說明它們的關係:



胡適考證認為《曹溪大師別傳》是「無識陋僧妄作的一部偽書」，其中記慧能的一生，大體用王維的《慧能禪師碑》(《全唐文》卷三二七)(以上見《壇經考之一》)。胡適還認為，契嵩所用的「俗本」也許就是惠昕的二卷十一門本，改定之後的三卷十六門的本子仍用惠昕之名。因此在契嵩以前有兩個本子是最古本：

(一)敦煌的不分卷寫本。

(二)北宋初年惠昕改訂二卷十一門本。

他通過將敦煌本、惠昕本、明藏本進行比較研究，特別着重就它們所載的傳法世系對比之後，認為惠昕本與敦煌本最近，是未經契嵩改動的本子。惠昕也增添了二千字，多為「淺薄的禪宗濫調」，而後為契嵩等人沿用。經胡適考證，敦煌本的祖本成於神會未死之前，當在開元(七一三—七四一)晚年，或天寶(七四二—七五五)初年，約當公元七四五年(見《壇經考之二》)。

胡適對《壇經》與神會關係的研究發表以後，國内很少為人注意。一九四五年錢穆發表《神會與壇經》一文提出反對的意見(載一九四五年七月重慶出版《東方雜志》第四十一卷第十四號)。錢穆認為胡適所説《壇經》的主要部分是神會作的，或《壇經》的思想即是神會的思想，以至斷言「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤」等，是没有根據的。他針對胡適所提出的證據，也以考據的方法逐項予以推翻。對韋處厚《大義禪師碑銘》中的「洛者曰會……習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗」提出新的解釋，説「壇經傳宗，猶云壇經嗣法」，「韋文之意，祇謂習徒迷真，橘枳變體，而神會獨成壇經之傳宗，即謂其獨得壇經之真傳也」，而胡適認為《壇經》成於神會的門徒，是誤解此文。所謂二十年「竪立宗旨」的懸記當出於推崇神會的曹溪僧人之筆。今存《神會語録》無一種出自神會自撰，因而也不能説「大致是神會雜採他的語録凑成的」。錢穆又將《神會語録》與敦煌本《壇經》作了比較，從祖統説、批評「看心看凈」、論佛與衆生等方面看，二者有明顯不同。某些相同

的方面，祇不過神會承用祖師惠能的語句。而這種引用，如論「定慧等」義，「皆見經典氣，皆見文字障，全部《神會語録》之精神更如此，處處都討論經典，剖析文字，神會究竟是一個學僧，與慧能不同」。至於敦煌本所說弘忍向慧能傳衣傳法，也不能認為是「神會自由捏造」。慧能雖不識字，「以他那樣的富於革命性，在五祖門下，自然不能久居」，辭祖南下時，弘忍「自無可有一番惜別之情，自然可以送他一些紀念品和袈裟之類」，而慧能到了曹溪山，可能常常提到這件袈裟，「一面是他紀念老和尚，一面證明他東山得法一段因緣」。結論是《壇經》古本是慧能弟子法海集記，代表慧能的思想。

新中國成立後，大陸學者對《壇經》的研究開展得較晚。臺灣地方的學者中有的對《壇經》作了新的研究。一九七一年印順發表了《中國禪宗史》一書（臺灣廣益書局版）〔六〕。同年又發表《神會與壇經》論文（《海潮音》五二卷二——三），其中都論證了《壇經》的形成與演變，批評了胡適的意見。主要有三點：

（一）《大義禪師碑銘》中的「竟成壇經傳宗」是說的傳法制度，即神會一派在傳法的時候傳付一卷《壇經》，作為師弟間傳授南宗的依約。因為失去慧能南宗「默傳心印」的實質，被馬祖門下（大義禪師是馬祖門下）攻為「習徒迷真，橘枳變體」。敦煌本中關於「壇經傳宗」的部分是神會門下所加，但不可因此而說《壇經》是神會或其門下編的。

本至少已是第二次的補充了。第一次是南陽慧忠所批評的,「把他壇經改換,添糅鄙譚,削除聖意」(《景德傳燈録》卷二十八),時間約在公元七五〇年以前。第二次是由神會門下在公元七八〇—八〇〇年之間,由神會門下增補法統、禀承等部分而成,因此敦煌本可稱為「壇經傳宗本」。

(二)「敦煌本是現存《壇經》各本中的最古本,而不是《壇經》的最古本」,從《壇經》成立到敦煌

(三)《壇經》中的基本部分與神會及其門人的説法有區别,如説「坐禪」、論「無念」、論《金剛經》等。二者皆講「以無念為宗」,但《壇經》重於「念」是自性所起的作用;神會重於「不作意」的無念;《壇經》以「摩訶般若」為主,而神會一律改為「金剛般若」。《壇經》各本中的「見性三身佛」、自性懺悔、自性歸依等「受無相戒」部分,是慧能的思想。神會及其門下的作品中没有這一類的思想。《壇經》中關於慧能的隱遁和傳法年代、不主張傳衣、神會原籍及其參慧能的回答等説法,證明不可能是出於神會或其門下之口。作為《壇經》的主體部分即是慧能在大梵寺説法的部分,如契嵩的《壇經贊》中所説的「定慧為本」、「一行三昧」、「無相為體」、「無念為宗」、「無住為本」等等,就是這部分。至於接引弟子的機緣、付囑、臨終情形等則為附編部分,為後世所加。

印順把《壇經》的各種本子分為:敦煌本;慧忠見到的「古本」和契嵩見到的「曹溪古本」;惠昕改編本;元代至元本(包括德異本、宗寶本),並一一作了考證〔七〕。

一九七九年以後,中國人文社會科學進入迅速發展時期,佛教研究也日漸活躍。佛教研究學

者利用已有的資料對《壇經》也進行了一些研究。一九七九年郭朋發表了《慧能與禪宗》一文(載《中國哲學史論文集第一輯》，山東人民出版社版)，利用一九四四年「普慧大藏經刊行會」刊印的四種《壇經》合編本，對慧能與禪宗作了研究，其中也簡單地介紹了《壇經》。他認為敦煌本《壇經》是慧能當時的説法記録，可看作是「慧能實録」；惠昕的改編本「至少是在慧能死後一百多年纔出現的」；曹溪原本，因前有北宋郎簡的序，講請契嵩尋得「曹溪古本」，「勒成三卷」，所以認為此本是契嵩的改編本；還有元代宗寶本。郭朋認為後面三本，多有篡改，「簡直可説把原來的《壇經》弄得面目全非了」。他舉「得法偈」、「西方浄土」、關於「求佛」等方面來比較它們的異同，説明後三本所增改的不能代表慧能的思想，當為「狂禪」、「儒化了的禪僧」所篡改的。作者介紹他用的曹溪原本「有明成化年間的重刻本」。據此，當為明成化七年(一四七一)的刊行本，學術界一般認為它與流行於朝鮮刊本系統的德異本(朝鮮刊本有延祐本、嘉靖本等)是一致的。一九八一年郭朋又發表了《壇經對勘》(齊魯書社版)，對上述敦煌本、慧昕本、曹溪原本、宗寶本作了分段校刊。作者仍認為惠昕本「出於晚唐」，並把曹溪原本看作是契嵩改編本。他以敦煌本為準，按照它的文字順序，對四本進行校勘，並加按語評述。與前論文一樣，作者可能没有見到唐代《曹溪大師別傳》、敦煌本《神會語録》、《南宗定是非論》等資料，因而在有關《壇經》演變的評述中没能利用其中的記載。一九八三年郭朋又發表了《壇經校釋》一書(中華書局版)，以鈴木貞太郎(大拙)、公田連太郎

校訂的敦煌本為底本，參照惠昕本、契嵩本（認為即曹溪原本）、宗寶本進行了校釋。作者在序言中認為慧能在世界觀上是真如緣起論，在解脱論上是佛性論者，在宗教實踐上是頓悟思想的倡導者。認為《壇經》後世所改的「本來無一物」不是慧能的思想，「壇經的首竄者，不僅不了解佛性論，而且也不了解性空説」。作者認為德異本「不過是契嵩本的又一種傳抄本而已」，説「真正獨立的《壇經》本子，仍不外乎敦煌本（法海本）、惠昕本、契嵩本和宗寶本這四種本子」。此書「以校為先，以釋為主」，正文所分五十七段仍同鈴本校本。此書的出版，對研究《壇經》和禪宗提供了方便。

對於《壇經》有無最古本子的問題，除了胡適或同意他的觀點認為《壇經》是神會或神會一派所編的學者以外，大致都認為敦煌本《壇經》是現存各本中最古，是後來各本《壇經》的基礎，但同時也認為在它之前還有更古的《壇經》，有的稱之為敦煌本《壇經》原本。一九八二年《法音》第二期發表了拾文的《敦煌本寫本壇經是「最初」的壇經嗎？》似乎誤解了上述意思。不過此文也提出了一些獨到的意見，值得研究。如説：「從慧能逝世到宗寶本《壇經》問世的五百七十八年間，《壇經》的發展並不像中外許多學者所指出的是一個由簡到繁的過程，即敦煌本—惠昕本—契嵩本—宗寶本等；而是一個由繁到簡，又由簡復原的過程，即古本（或曹溪原本）—惠昕本（或類似之本）—敦煌本（或類似之本）—契嵩本（復原本）。」主要根據是幾個《壇經》本的序文和幾條禪史資料，而没有以書誌學的方法從《壇經》的形式到内容結構進行綜合研究。在文章中，很明顯是把敦

煌寫本的抄寫時間(唐末宋初)説成了是成書時間。文章强調敦煌本之前有更古的繁本《壇經》存在,對促進研究還是有意義的。

綜上所述,國内外學術界六十年來在《六祖壇經》的研究方面已經取得歷史性的成績,主要表現在以下三點:

(一)從主要流行《明藏》宗寶本《壇經》到發現敦煌本《壇經》,並對它進行了校勘、注釋,從各方面作了深入研究。近年已有譯為日文、英文的敦煌本《壇經》問世。

(二)由於敦煌本的發現,啟發並促使人們搜尋其它本《壇經》的興趣;對已發現流傳到日本的宋初惠昕本系統的興聖寺本、大乘寺本及真福寺本等《壇經》,都作了校勘研究。通過比較研究,使人們普遍認識到《壇經》在歷史上不是一成不變的,它有一個形成演變的過程,是禪宗歷史發展的反映。研究禪宗思想和歷史演變,各本《壇經》是重要資料。

對《壇經》各本的内容結構、禪法思想、彼此的異同,也結合了各種資料進行了研究、解釋。

(三)在對《壇經》的作者和它的形成問題的研究方面,從胡適首先論證是神會或其門下編造以來,已出現幾種代表性的看法,但現在已逐漸向這樣一種看法靠攏,即《壇經》原本為慧能弟子法海集記,後來幾經改編,真到元代宗寶本出現。從已發現的《壇經》來説,是敦煌本—惠昕本(真福寺本、大乘寺本、興聖寺本等)—德異本和宗寶本(二者皆屬契嵩本系統)。

儘管如此，在《壇經》研究方面還有一些仍需繼續解決的問題，如：
(一)敦煌本因錯漏字句太多，現有的校本還不能說是已達完善地步。
(二)對《壇經》的形成演變還應深入探討，對其中涉及的人物、歷史事件、禪法思想等，還有許多不清楚的地方。今後應結合已有的資料，並應探尋新資料來加以研究。
(三)從我國來講，有的資料，如大乘寺本和真福寺本《壇經》、《曹溪大師別傳》新校勘本以及國外有關《壇經》研究資料，應及早引進，以供國內學術界研究參考。
相信通過這次敦博本《壇經》的發表，將有利於我國的《壇經》研究的發展。

二、敦博本《壇經》及其學術價值

現發表的保存在敦煌縣博物館的《六祖壇經》(寫經七七號)，原由任子宜在一九三五年發現於敦煌千佛山的上寺，自然也可稱之為敦煌本《壇經》，但為了與以往已經廣為人知的敦煌本的《壇經》(斯坦因五四七五號)加以區別，不妨把它稱敦煌新本或敦博本《壇經》。

經對比研究，此敦博本與舊有的敦煌本《壇經》的題目、編排形式以至內容幾乎是完全一樣的，甚至某些明顯錯誤的字句也一樣，說明二者是抄自同本《壇經》。

題目：

南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經　一卷

兼受無相戒弘法弟子法海集記

其中除「波若波羅蜜」不同於敦煌本的「般若波羅蜜」外，其它全同。其實，「波若」與「般若」其意没有區別，都是梵文「智慧」的不同譯音。

敦博本共有厚紙四十二葉，中間折中，用綫作蝴蝶裝册，合今天的八十四頁。每頁書六行，行二十五字左右。而敦煌本，據矢吹慶輝《鳴沙餘韻解説》介紹和圖片影印本（見柳田聖山編《六祖壇經諸本集成》——中文出版社一九七六年版），是厚紙四十六葉，每葉折中，取折本方册形式，除去兩個半葉空白，合現在九十頁，每頁六行，行二十至二十五字左右。看來二者裝潢大致相同，抄寫形式也無大別。從字數看，敦博本為一萬二千四百字左右，敦煌本原應相同，據查因有漏行，字數稍少。

敦博本是敦博七七號寫經中的第四個抄本，題目中的「南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶」二十四字雖與前面《南宗定邪正五更轉》抄本的一部分同頁，但是在題目前空一行，看來是一個獨立的抄本。

二者尾題相同，都作：「南宗頓教最上大乘壇經一卷」。使人驚奇的是抄本最後都有這樣一

些意義尚不明瞭的字句：

「大乘志三十　大聖志三十　大通志五十　大寶志六十　大法志七十　大德志八十　清之藏志（敦博本缺「志」字，以下同）四十　清持藏志四十　清寶藏志五十　清蓮藏志六十　清海藏志七十　大法藏志八十　此是菩薩法號」

這可看作是二者抄自同本《壇經》的證據之一。

在內容編排上二者也全同。從慧能（按，唐寫本一般把「惠」、「慧」二字通用，後世禪宗史書多作「慧能」。本文不强求統一，但在一般情況下使用「慧能」）於大梵寺說法，到講慧能參五祖、得法南歸，說定慧體一、無念無相無住、坐禪，授無相戒和令見自三身佛、四弘誓願、無相懺悔、授無相三歸依戒，說摩訶般若諸法、無相滅罪頌、說西方去此不遠、無相頌、南能北秀與傳法機緣（志誠、法達、智常、神會）、三科法門三十六對、《壇經》與傳法、滅度前付囑、動靜偈與六祖頌、二頌、四十代祖師、真佛解脱頌與自性真佛解脱頌、慧能滅度、《壇經》傳承的世系（法海、道際、悟真），所有內容及語句順序二者相同。敦博本和敦煌本都不分章節段落，從開頭一直寫到結尾，但敦博本在不少地方的「六祖」、「大師」等稱呼前空上一格，這可能是為了表示尊敬。

應當特別介紹的還有一點，即許多十分明顯的筆誤、顛倒字句二本竟然相同。例如：

慧能回答弘忍：「弟子是嶺南人……唯求作佛法」，二本皆作「佛法作」；

「五祖忽於一日喚門人盡來，門人集已」，二本皆作「門人集記」；

「我此法門，從一般若生八萬四千智慧」，二本皆無「一般若生」四字；

「般若之智，亦無大小……聞其頓教，不假外修」。「修」，二本皆作「信」；

「使君禮拜，……和尚說法實不思議，弟子今有少疑」，二本「今」皆作「當」；

「世人盡傳南能北秀」，二本皆作「南宗能比秀」；

大師對志誠言：「……自性頓修，亦無漸次，所以不立。」敦博本作「立有漸次，所以不立」；敦煌本作「立有漸此，契以不立」。看來是前者與所據原本同，後者是抄錯了。

此外還有一些，此略。

通過以上介紹，可見敦博本與敦煌本是抄自同一種《壇經》本子；從二者一些字句錯誤相同來看，所據原抄本也有錯；因為有相當錯句是顯而易見的筆誤、疏忽，又可證明在二者所據的抄本之前還有古本《壇經》存在，不妨稱之為敦煌原本。

既然二本如此相同，那麼敦博本《壇經》還具有什么特殊的價值呢？

一、敦博本抄漏字句較少。據比較核查，敦煌本抄漏三行六十八字，使得前後文句不連貫，而敦博本有此三行，祇要校正二本即可連成完句。這三行是：

(一)敦煌本：「上座神秀思維……若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我(下缺)宿業障重。」

敦博本：「……若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈〔若〕言不堪，自是我迷，宿業障重。」

（二）敦煌本：「惠能大師喚言：善知識，菩提般若之知，世人本自有之……善知識，（下缺）遇悟即成智。」

敦博本：「……世人本自有之……善知識，愚人智（原作「知」）人，佛性本亦無差別，只緣迷悟；迷即為愚，悟即成智。」

前者不僅缺十八字，還把「愚」寫成「遇」，造成「遇悟即成智」的錯句。

（三）敦煌本：「有一僧名法達，常誦《法華經》……不知正法之處，（下缺）經上有疑。」

敦博本：「……不知正法之處，來至漕溪山，禮拜，問大師言：弟子常誦《妙法蓮（原缺「蓮」字）華經》七年，心迷不知正法之處，經上有疑。」

原敦煌本《壇經》因為沒有這三行字，前後就讀不通。所漏的第一行是講神秀作傳法偈前的復雜心情，想像寫偈之後弘忍將作何種評論；第二行更為重要，認為世人不管是智是愚所具佛性都是一樣的，重要的是對佛性的認識，「迷即為愚，悟即成智」，而如敦煌本那樣，則不可理解；第三行法達從外地到曹溪向慧能問對《法華經》的疑惑之處，然後成為慧能弟子，而如敦煌本所寫的那樣，會使人誤解法達曾在慧能門下誦《法華經》七年似的。

二、敦博本抄寫工整，字體清晰秀麗，而敦煌本抄寫雜亂，錯訛字句很多。 如果以敦博本為底本，校之以敦煌本和惠昕本，便可校勘出現存最古本《六祖壇經》的善本。

在本世紀二十年代日本學者矢吹慶輝發現並公開發表敦煌本《壇經》後，引起學術界的極大興趣，相繼有多人對它研究、校勘。 鈴木大拙（貞太郎）用宋初（公元九六七年）惠昕的《壇經》改編本對敦煌本進行校勘，一九三四年出版了校訂本《敦煌出土六祖壇經》。 這個校本被學術界認為較好，至今仍被使用。 一九八三年郭朋所著《壇經校釋》也是用這個校本作底本的。 但現在看來，這個校本仍不完善，不僅缺行，而且由於還有錯字，有一些字句仍難讀通，標點斷句也有許多不妥之處。 之所以有這種情況，一個重要原因是敦煌寫本錯別字太多，無怪乎有人稱它既是「孤本」，又是「劣本」。 讓我們利用日本學者的研究成果略加說明。

一九三二年松本文三郎發表的《六祖壇經的書誌學的研究》（《禪學研究》第一七號）指出敦煌本《壇經》內的錯別字有如下幾種（括弧內是正字）：

姓（性）、流（留）、悟（吾）、名（迷）、門（問）、清（情）、假（繫）、明（迷）、鏡（境）、章（障）、量（慮）、名（明）、西（星）、敬（境）、名（命）、到（倒）、道（導）、遇（愚）、海（悔）、志（至）、議（疑）、、諦（帝）、德（得）、問（聞）、指（旨）、聞（文）、僧（曾）、聞（問）、敬（啟）、幸（行）、浄（靜）、摩（魔）、花（化）、性（世）、求（救）、保（報）、油（由）、性（聖）、弟（定）、懸（縣）。

此後，宇井伯壽在《第二禪宗史研究》（一九四一年岩波書店刊）的《壇經考》的一文中指出敦煌本的錯別字有五類：

（一）偏誤：修、佛、但，作「亻」偏；提、指、授、擬、拭、打、擲，作「木」偏；幻，作「糸」偏；惱，作「火」偏；教字加上「木」偏；意、象，加上「亻」偏。此外因偏字相似快寫而寫錯的字有：枷—伽，海—悔，𢓊—怪，散—教，雜—離，順—湏，清—情，禪—彈，燈—證，特—持，獨—觸，波—彼，佛—拂，和—知，頓—𩑶。

（二）旁誤：誑，作誰；例，作例；往，作往。還有誤寫的，如性—情，伐—代、化，林—材，禍—祖，記—訖，時—晴，修—偈，浄—法。

（三）相似之娱：家—字，宄—究，看—着，元—無，空—害，庚—庾，之—乏，湏—源，順—明，真—直，寠—寮，旦—且，傳—縛，典—曲，當—尚，日—目，入—人，人—了，念—今，白—自，比—北，未—末，亦—示，葉—業，來—未，今—令，首—首

（四）偶然之誤：惡—西，員—圓，蕲—新，見—來，者—方，處—據，諸—知，是—事，象—蒙，大—本，内—因，聽—體，等—韋，法達—法華，菩薩—菩提，無—為，無常—無始，用—崩，疽—疸。

（五）音同互用：知—智，名—迷、明，知—至、之，門—問、聞、文，姓—性，生、世、聖，吾—伍、俉、五，訟—誦、頌，鏡—竟、敬、境，定—弟、第，已—未，衣—依，於—依，何—河，菓—果，換—喚，

官—貫，既—記，敬—教，化—花，劍—險，懸—縣，願—元，幸—行，恨—根，座—坐，志—至，指—旨，章—障，淨—靜，城—誠，時—持，衆—種，青—清，西—星，僧—曾，漕—曹，則—側，檀—壇，竹—竺，諦—帝，朕—鎮，轉—傳，堂—當，德—得，如—汝，波—破，買—賣，槃—般，被—彼，符—府，保—報，摩—魔，未—味，耶—邪，油—由，與—汝，餘—除，流—留，領—嶺。

此外還有將「起」作「去」，「置」作「致」，「莫」作「若」，「既」作「記」，「離」作「理」，「立」作「律」的同音或音近互用的情況(八)。應當指出的是，其中不少錯別字不是出現一次，而是出現多次，如性—姓，迷—名、明，依—於，祖—褐，悟—吾，坐—座，知—之，自—白，待—持，等等，尤其如此。

敦博本雖然也有上面指出的一些錯別字，但數目和出現的次數都少多了。敦博本的錯別字有如下三種情況：

(一)音相同或相近而被誤寫，如：靜—淨，貫—官，陽—揚，性—姓，又—亦，買—賣，澄—呈，授—受，息—識，悟—吾，絲—茲，智—知，此—自，坐—座，既—記、即，猶—由，憶—億，增—曾，倒—到，至—志，問—聞，達—但，愚—遇，依—幼，指—旨，嘗—常，喻—如，是—事，境—竟，憂—有，繚—遼，頌—誦，摩—磨，報—保，璩—據，知—智，密—蜜，縣—懸。

(二)字形相近而誤寫者，如：斬—新，差—着，問—門，直—真，若—莫，自—曰，姤—垢，愚—思，永—水，中—口，悉—迷，令—今，大—六，遠—近，雨—兩，彈—襌，見—現，過—遇，彼—破，元

—无，去—法，遞—遍，當—堂，亦—立，疑—癡，被—彼，陰—蔭，含—合，若—合，少—小，定—空，解—能，恩—因，情—性，業—葉，田—因，耶—那，材—林，達—違，遂—道。

（三）其它錯訛者：慧—事，唱—此，死—無，净—體，惡—西，前—何，於—提，人—故，故—頓，惡—業，在—造，五—六，是—在，與—已，從—上，葉—達，凡—亂，嗔—順，本—大，心—中，是—身，離—欲，心—身，見—有，作—於，言—云。

敦煌本中多次出現的性—姓，迷—名，明，祖—褐等錯別字，在敦博本中比較少見。

有一些句子在敦煌本中錯別字太多，難以讀通，而在敦博本中沒有錯誤，例如：

敦煌本：「法無頓漸，人有利鈍，明即漸勸，悟人頓修，識白本是見本性……」

敦博本：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸勸，悟人頓修，識自本心，是見本性……」

敦煌本：「我自法門，從上已來，頓漸皆立無念無宗，無相無體，無住無為本。」

敦博本：「我自法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。」

敦煌本：「菩薩戒云：本須白姓清净。」

敦博本：「菩薩戒云：本原自性清净。」

敦煌本：「菩薩戒經云：我本願自性清净。」

敦博本：「菩薩戒經云：我本源自性清净。」

（按，「我」乃「戒」之誤，見《梵網菩薩戒本》）

敦煌本：「志誠曰：未說時即是，說乃了即是。」

敦博本：「志誠曰：未說時即是，說了即不是。」

…………

類似上引敦煌本的句子經與惠昕本等《壇經》校對皆可讀通，但仍有一些句子雖經校對也不能讀通，而在敦博本却很清楚。例如：

（一）敦煌本：「五祖曰：吾向與說，世人生死事大……各作一偈呈吾，吾看汝偈，若吾大意者，付汝衣法，禀為六伐。火急急。」

鈴木校本：「五祖曰：吾向汝說，世人生死事大……各作一偈呈吾，吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀為六代。火急急。」

但「火急急」是什么意思呢？從上文來推斷，是催促弟子快寫偈的意思。敦博本中這句話没有錯字，「火急急」作「火急作」，含意清楚。

（二）敦煌本：「五褐曰：汝作此偈，見即來到，衹到門前，尚未得入。」

鈴木校本：「五祖曰：汝作此偈，見即未到，衹到門前，尚未得入。」

何謂「見即未到」，仍不清楚。

敦博本：「五祖曰：汝作此偈，見解只到門前……」

(三)敦煌本：「便傳顿法及衣，汝为六伐祖。」

铃木校本：「便传顿法及衣，汝为六代祖。」

敦博本：「便傳顿教及衣，以为六代祖。」

(四)敦煌本：「五祖自送能於九江驿，登时便悟祖处分，汝去努力……」

铃木校本同。

敦博本：「五祖自送能至(原作「生」)九江驿，登时便别。五祖处分：汝去努力……」

(五)敦煌本：「至大庾岭，不知向後有數百人來欲擬頭惠能奪於法……唯有一僧，姓陳名惠順……直至嶺上，來趁犯著。」

鈴木校本同，但注：「頭字可疑，恐誤。」敦博本消除了此誤，此句作：「至大庾嶺，不知向後有數百人來，欲擬捉惠能，奪衣法……唯有一僧，姓陳名惠順……直至嶺上，來趁把著。」

(六)敦煌本：「願和尚慈悲，為現西方，大善。大師言：唐見西方無疑，即散。」

鈴木校本同。但何為「唐見西方」呢？

敦博本：「願和尚慈悲，為現西方，大善。大師言：一時見西方，無疑即散。」原來「唐」乃「一

時」之誤。

(七)敦煌本：慧能回答智常問「最上乘」，「人心不量四等，法有四乘……」

鈴木校本：「人心不唯四等，法有四乘。」是謂人心不只是有四等，這與下面講的有小乘、中乘、大乘、最上乘的四乘不相應。

敦博本：「人心量四等，法有四乘。」

(八)敦煌本：惠能在誦《見真佛解脱頌》之前，説：「若欲覓佛，但識佛心衆生，即能識佛……」

鈴木校本同。但何為「佛心衆生」？

敦博本是：「若欲覓佛，但識衆生，即能識佛。」

可見，「佛心」乃為誤加。這與偈意一致。偈謂：「迷即佛衆生，悟即衆生佛」，佛與衆生本無差別，若迷，佛即衆生；若悟，衆生即佛，因此「若欲覓佛，但識衆生」。

那麽，敦煌本是否已失去其存在價值了呢？當然不是。敦博本中有不少錯訛字句，漏寫之處，可從敦煌本得到校勘補正。本書所發表的敦博本《六祖壇經》校寫文，就是以敦煌本和惠昕本為主要參校本的。

三、敦博本的發現，使人重新考慮同種《壇經》流傳范圍和流行時間。

前面已經介紹，敦博本《壇經》與敦煌本《壇經》是抄自同一種《壇經》。僅此，就可以認為當唐末宋初時期，敦煌一帶至少存在三個以上的此種《壇經》寫本。

早在一九三〇年《北平圖書館館刊》四—三的西夏文專號上，發表了羅福成的《六祖大師法寶壇經殘本釋文》，把發現於內蒙古西南黑河下游一帶的西夏文《壇經》殘本五葉譯為漢文。此後，日本的川上天山據此進一步研究，發現此西夏文《壇經》與敦煌本《壇經》完全一致，並考證此本《壇經》是西夏天賜禮盛國慶二年（公元一〇七〇）譯於敦煌地方〔九〕。據此，敦煌本所據原本《壇經》有西夏文本，在十一世紀流傳於西夏所占領的地區（今寧夏、陝北、甘肅西北、內蒙一部分）。

《六祖壇經》原編於曹溪，從敦煌本、敦博本中有「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨」及「遞相傳授」《壇經》等說法來看，它們所據的原本當是神會一派或受神會影響的禪宗後學加工改編過的。那麽，這種《壇經》是否衹流傳於北方呢？

日本僧人在唐代到中國求法取經的很多，有的從北方求得《六祖壇經》回國，如圓仁（七九四—八六四）在長安城求得《曹溪山第六祖惠能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經》一卷（題：門人法海集）〔一〇〕；也有的從中國南方求得《壇經》，如圓珍（八一四—八九一）從福州、溫州、臺州（今福建、浙江一帶）求得《曹溪山第六祖能大師壇經》一卷（題：門人法海集）〔一一〕。此外，朝鮮古刊本中也有得自唐代的《壇經》，題目與圓仁帶回的相近，是《曹溪山第六祖師慧能大

師説見性頓教直了成佛決定無疑法》(題：釋沙門法海集)。考慮到宋代惠昕改編本《壇經》題以「惠昕撰」的事實〔一二〕，這些明記「法海集」的《壇經》是不是與敦煌本、敦博本是同一種本子呢？還是比它們更早的《壇經》本呢？這個問題也許在今後發現有關新資料時可以解決。

敦博本當抄寫於唐末至宋初，西夏文《壇經》譯於公元一〇七〇年，相當於北宋中後期，二者所據原本與敦煌本相同；而敦煌本也抄於唐末至宋初。由此可以推論在唐宋之際此種《壇經》相當流行，是代表禪宗的正統思想的。

宋初惠昕嫌「古本文繁」，在乾德五年(九六七)把它重編，「分為兩卷，凡十一門」。此後，惠昕本《壇經》在大中祥符五年(一〇一二)有周希古的刊本〔一三〕，政和六年(一一一六)有存中的刊本〔一四〕，南宋紹興二十三年(一一五三)有晁子健的刊本〔一五〕。這些刊本都傳到日本，並有寫本或覆刻本保存到現在。此外，北宋契嵩(一〇〇七—一〇七二)在至和三年(一〇五六)將所得「曹溪古本」編為三卷。可以認為，直到契嵩改編《壇經》時，社會上流傳的《壇經》有敦煌本、敦博本的原本系統、惠昕改編本系統，還有其它「古本」系統的《壇經》。

《六祖壇經》是研究慧能及其所創立的禪宗南宗思想的基本文獻。敦博本的發現，推翻了敦煌本是「天下孤本」的結論，將兩本互校，將有助於對慧能和禪宗作進一步的研究。

三、慧能與《六祖壇經》

在六十年來關於《壇經》的研究中，有的學者認為《壇經》是神會或神會一派的人作的，也有的學者認為是牛頭禪派的人作的，並不能真正反映慧能的思想。雖然持這種主張的人並不否認慧能在歷史上確有其人，但實際上却使人們不得不認真思考這樣的問題：作為歷史上有血肉有思想，傳禪法於一方的慧能是否真正存在過？在中國的禪宗發展史上，被奉為南宗創始人的慧能是否提出過獨具特色的禪法思想？自古被看作是慧能説法「集記」的《壇經》是不是慧能禪法思想的真實反映？如何看待《壇經》的發展演變過程，各種《壇經》異本有無共同的基本内容？

下面想先就歷史上慧能其人和《壇經》的形成演變進行探討。

（一）從盧行者到六祖能大師——禪宗改革者，南宗創始人

歷史上記載慧能事迹的資料很多，僅唐五代和宋初就有相當一批。為叙述方便，先把其中的重要資料按大致的出世年代作簡要介紹。

《光孝寺瘗發塔記》（載《全唐文》卷九一二、《光孝寺志》卷一〇）。唐儀鳳元年（六七六）法性

寺(後改稱光孝寺)住持為紀念慧能在此寺從印宗法師(六二七—七一三)剃度受具足戒,特將慧能頭髮埋藏並建塔紀念。《塔記》載此事。

唐王維《六祖能禪師碑銘並序》(載《唐文粹》卷六三、趙殿成《王右丞集箋注》卷二五、《全唐文》卷三二七)。詩人王維(七〇〇—七六一)敬重神會,受其託而作此碑銘。

《神會語録》,是神會在南陽、洛陽與僧俗信徒論禪説法的記録。久佚,從敦煌遺書中重新發現。有三種:第一,胡適在一九二六年發現的殘卷(伯希和三〇四七),校勘本載《神會和尚遺集》;第二,日本石井光雄藏卷,首缺,中間内容稍詳,後有從達摩至慧能的六代祖師略傳,附有《大乘頓教頌並序》,並有貞元八年(七九二)的勘記,其勘訂本為鈴木大拙著,題《敦煌出土荷澤神會禪師語録》(一九三四年森江書店刊);第三,日本入矢義高在一九五六年發現(斯坦因六五五七),卷首有唐山主簿劉澄的序,書名為《南陽和尚問答雜徵義》(此為原名),胡適作了校刊,後被收入新版《神會和尚遺集》(一九六八年臺灣胡適紀念館刊)。三本皆為殘本。

《歷代法寶記》一卷。弘忍弟子之一智詵(六〇九—七〇二)在資州(治所在今四川省資中)傳教,經成都浄衆寺無相(六八四—七六二)、保唐寺無住(七一四—七七四),其禪法大行。此書即為無住的弟子編,其中也有從達摩至惠能的傳記。敦煌文書中發現多種,《大正藏》卷五十一收有其校訂本。

《曹溪大師傳》一卷，是記述慧能生平、傳法的傳記，當由其後世弟子著於建中二年（七八一）前後。日本最澄入唐求法，將貞元十九年（八〇三）的一個抄本帶回。《續藏經》第二編乙第九套第五册有此刊本，駒澤大學禪宗史研究會的《慧能研究》載有四本校勘本。

《六祖壇經》的敦煌本、敦博本以及惠昕本系統刊本。此外德異本、宗寶本也可參考。

唐柳宗元《曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑並序》（《全唐文》卷五八七、明藏本《壇經》附録）。唐憲宗元和十一年（八一六）追賜慧能以「大鑒禪師」謚號，柳宗元乃撰此碑文。

唐劉禹錫《曹溪六祖大鑒禪師第二碑並序》（《全唐文》卷六一〇、明藏本《壇經》附録）。柳宗元撰前碑後三年，劉禹錫應曹溪僧道琳之請撰此碑文。另有《佛衣銘》，載於《全唐文》卷六〇八及明藏本《壇經》附録。

唐宗密《圓覺經大疏鈔》十三卷（《續藏經》第一輯第十四套第三册—第十五套第一册）。宗密（七八〇—八四一）兼傳禪、華嚴二宗，此為對《圓覺經大疏》的解釋，當著於長慶三年（八二三）至他去世的會昌元年（八四一）之間。此書卷三之下有弘忍、慧能小傳可以參考。

《祖堂集》二十卷，題「静、筠二禪德」編。據卷一之文，此書撰於五代南唐保大十年（九五二），內容記從過去七佛、印度祖師、從達摩至慧能，至青原下八世、南岳下七世的二五六人的略歷和語録。國內久佚，本世紀從朝鮮發現，現有日本中文出版社一九七四年刊本。

宋贊寧《宋高僧傳》三十卷。此書編於宋初，當時禪宗已風行全國，其中卷八—十三為「習禪篇」，有弘忍至南嶽下六世、青原下九世的禪僧二〇三人的傳記，《慧能傳》在其第八卷。

宋道原《景德傳燈録》三十卷。成書於景德元年（一〇〇四），記述過去七佛、印度祖師、中土達磨至六祖、南嶽下八世和青原下十一世的略歷和語録。據揚億的序，包括有「五十二世一千七百一人」的語録（實則有很多是有目無録）。其中弘忍、慧能傳分別在卷三、卷五。

《六祖大師緣起外紀》，題「門人法海集」。明藏本《壇經》附録此文，但德異本《壇經》一般置於德異序之後，題目稱《略序》。此雖題法海集，實際上當為後人撰寫，至少在元代德異改編《壇經》（一二九〇）之前已經存在。其中内容可以參考。

現依據這些資料，並結合當時的社會歷史背景，對慧能的一生經歷進行概要介紹。

慧能的家世

慧能，俗姓盧，唐貞觀十二年（六三八）二月八日生於新州（今廣東新興）。祖籍范陽（治所在今河北涿縣），因父遭貶官徒居新州。幼時喪父，移居南海新興（今廣州西南），由母撫養成人。家境貧寒，以賣柴做零工維持生活。有一天在市上賣柴，有一位顧客買了柴，並命慧能給送到店中。

慧能在回來時看見一客在讀《金剛般若經》，聽後若有所悟，遲遲不願離去。從客介紹中得知蘄州黃梅縣（在今湖北東南）東馮茂山（或作「馮母山」）有弘忍禪師傳法，「大師勸道俗，受持此經，即得見性，直了成佛」（《祖堂集》卷二「慧能傳」）。自此發願北上投師，修學佛法。但有老母在堂，不能立即前往。

曹溪修學佛法黃梅投師（公元六七〇——六七四年）

咸亨元年（六七〇），慧能年三十三歲，母已去世，便取道韶州曹溪（在今廣東韶關）北上求師學習佛法。在曹溪結識村民劉至（或作「志」）略，二人情投意合，結為兄弟。劉至略之姑名無盡藏，出家後住在當地的山澗寺。慧能白天與劉至略一起參加勞動，晚上聽無盡藏比丘尼讀誦《大般涅槃經》（一六）。慧能善於領會經中大意，經常向無盡藏解釋經中的思想內容。無盡藏尼把經給慧能讀，慧能回答：「不識文字。」尼說：「既不識字，如何解釋其義？」慧能答：

佛性之理，非關文字能解。今不識文字何怪？（《曹溪大師傳》）

他對佛經的理解，獨特新穎，受到當地佛教信徒的敬重。當地有名剎寶林寺，傳說建於梁天監五年（五〇六）。慧能曾入此寺修學佛法，約有三年時間。

此後慧能聽說樂昌縣（在今廣東省北）西的石窟有一位被稱為遠禪師的在那裏修行，便前往

「學坐禪」。當時有位禪師名惠紀，常誦《投陀經》（當即南朝宋求那跋陀羅譯的《十二頭陀經》），經意是要僧人穿「糞掃衣」（可釋為敝衣），乞食，於空曠處坐禪等。慧能聽經之後，決定離開此地。惠紀勸說：「久承蘄州黃梅山忍禪師開禪門，可往彼修學。」（同上）這正合慧能的初衷。

咸亨五年（六七四）慧能北上投黃梅縣馮茂山弘忍禪師門下學法，時年三十七歲。

禪宗奉為初祖的印度僧菩提達摩（後世多寫作「磨」，約卒於公元五三六年）在北魏時到嵩洛一帶傳授禪法，主張「凝住壁觀」，在禪觀中使心「與道冥符，寂然無為」，提出「二入四行」的禪法理論。又强調「藉教悟宗」，認為在漢地修持禪法，依據求那跋陀羅譯的四卷《楞伽經》最為適宜（《唐高僧傳》卷十六菩提達摩、慧可傳）。達摩禪法，世代相傳，其中著名者，經慧可（四八七—五九三）——僧璨（？—六〇六）——道信（五八〇—六五一），至弘忍（六〇二—六七五）。弘忍被稱為禪宗第五祖。據傳說，從達摩到弘忍皆傳授《楞伽經》以為禪法要義。實際上，從唐净覺《楞伽師資記》、杜朏《傳法寶紀》等早期禪史資料來看，還有《般若經》（包括《金剛般若經》、《文殊般若經》）、《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》、《思益經》、《金光明經》、《無量壽經》，以及《大智度論》、《大乘起信論》等，都受到不同程度的重視，並在傳教中引用。

弘忍，俗姓周，黃梅人，自幼師事道信，在雙峰山幽居寺學禪修行。據《傳法寶紀》，「晝則混迹驅給，夜便坐攝至曉」，經常到田間勞動，晚上坐禪，不重語言文字之教。《楞伽師資記》謂：「生不

囑文，而義符玄旨」；曾教弟子《楞伽經》之義為：「此經唯心證了知，非文疏能解。」常說：「不造不作，物物皆是大般涅槃也」；「了生即是無生法，非離生法有無生」。並引龍樹《中論》卷一：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生」等加以證明（《楞伽師資記》）。雖然一生「蕭然淨坐，不出文記」（同上），但從敦煌遺書中發現的《蘄州忍和上導凡趣聖悟解脱宗修心要論》〔一七〕，據考證當是弟子整理他的禪法思想而編著的。基本內容是「守心第一」，「若了心源者，一切心義無窮」，「但了然守真心，妄念雲盡……譬如磨鏡，塵盡自然見性」。弘忍原繼道信在黃梅縣西的雙峰山（破頭山）幽居寺傳法，後又到縣東北的馮茂山（也稱東山）建寺傳法，因此他的禪法被人稱為「東山法門」。據載，他生前有十弟子在各處傳法，即除神秀外，還有資州智詵、白松山劉主簿、華州惠藏、隨州玄約、嵩山老安（惠安）、潞州法如、韶州惠能（慧能）、揚州高麗僧智德、越州義方（見《楞伽師資記》）。

慧能前來求法時，弘忍門下已有徒衆七百餘人（或云千人）。慧能是個目不識丁的嶺南樵夫，常與山野獵人為伍，弘忍一見，竟輕蔑地稱之為「獦獠」，但經慧能機智靈巧的答問，弘忍便立即另眼相看，十分賞識。《壇經》敦博本載：

弘忍和尚問慧能曰：「汝何方人，來此山禮拜吾？汝今向吾邊，復求何物？」

慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛法。」

大師遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獦獠，若未為堪作佛法。」

慧能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

《祖堂集》卷二《慧能傳》所載慧能的回答是：

「如來藏性遍於螻蟻，豈獨於獦獠而無哉！」師云：「汝既有佛性，何求我意旨？」深奇其言，不復更問。

從以上問答中可以看出，慧能是緊緊抓住了《大般涅槃經》中「一切衆生，悉有佛性」的道理，説明嶺南、嶺北之人，和尚與獦獠皆秉有佛性，皆可修持佛法。這種回答，與弘忍的想法相契合。因為弘忍在《修心要論》中已强調，「修道之本體，須識當身心本來清浄，不生不滅，無有分別，自性圓滿之心。此是本師」；「衆生佛性，本來清浄」。《楞伽師資記》也載弘忍曾説，「虚空無中邊，諸佛身亦然，我印可汝了了見佛性處是也。」佛性學説不是慧能的發明，道信、弘忍都以佛性論作為指導門徒修禪開悟的依據，只是在具體發揮和禪法學説上與後來的慧能有大的差異罷了。

弘忍雖賞識慧能，但鑒於寺中嫉賢害能的風氣，暫打發他到碓房舂米，共計八個月時間。在此期間，弘忍曾到碓房向他説法，講「直了見性」（《歷代法寶記》）。也有的資料記載，在弘忍登座説法之時，慧能也「默然受教」（王維《六祖能禪師碑銘》）。

某日，弘忍召集弟子們到身邊，吩咐「自取本性般若之智，各作一偈呈吾」，以此作為選擇嗣法

弟子的依據。寺中的上座神秀（？—七〇六），素為寺僧所敬重，自寫一偈於廊下中間壁上，曰：

身是菩提樹，　心如明鏡臺；
時時勤拂拭，　莫使有塵埃。

弘忍見到此偈，雖不十分中意，但因為可以激勵一般徒衆勤於修行，也叫衆人抄寫此偈，說：「汝等盡誦此偈者，方得見性，依此修行，即不墮落。」然而私下卻對神秀說：「汝作此偈見解，只到門前，尚未得入……作此見解，若覓無上菩提，即不可得。要入得門，見自本性。」

慧能雖在碓坊幹活，但似乎也在思考佛教解脫之理。當聽人說弘忍叫門下寫偈，神秀已寫出偈頌之事後，立即也到廊下，聽人讀後，立即明白大意。也當即作了二偈，請人寫在壁上。偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦無臺；
佛性常清淨，何處有塵埃。
又一偈曰：
心是菩提樹，身為明鏡臺；
明鏡本清淨，何處染塵埃。
（以上見《壇經》敦博本。敦煌本同）

這兩首偈都是針對神秀的偈頌而作。神秀認為人身實有，是覺悟（菩提）的當體，而身內所秉

心性如同明鏡，應勤修行除去妄念情欲，以使心性永遠明淨。這是勸人修善去惡，後人稱之為「拂塵看淨」，屬漸悟禪法。慧能認為，身與心皆不可執着，從根本說來空無所有，衆生所秉佛性本來清淨，何有塵埃可染？第一首偈的第三句從惠昕本《壇經》開始，一般皆作「本來無一物」。實際上，從般若學說來看，「佛性常清淨」與「本來無一物」並無根本差別。因為在般若學說中，「佛性」也就是「諸法實相」、「法性」、「般若波羅蜜」、「畢竟空」等。「佛性常清淨」是從第一義諦說的，是說佛性超言絶象，本來空無一物的。淨也就是空。《摩訶般若經》卷十二《歎淨品》說：

須菩提言：何因緣故，我無邊故色淨，受想行識淨？佛言：畢竟空，無始空故……

《大智度論》卷六十三說：

諸法實相常淨……是清淨有種種名字，或名如法性實際，或名般若波羅蜜，或名道，或名無生無滅，空無相無作，無知無得，或名畢竟空等。

畢竟空，即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨……

按照涅槃佛性學說，衆生皆有佛性，但被情欲煩惱覆蓋而不能顯現。神秀的偈即據此意，認為應通過修持「觀心」禪法斷除煩惱，而使清淨的佛性顯現。慧能則運用般若中觀的理論，認為垢淨不二，以空掃相，直探心源，故說「佛性常清淨（或「本來無一物」），何處有塵埃」。

第二首偈原是借用神秀的前兩句偈，但「心」、「身」次序似是有意弄顛倒了。後二句偈與第一

首偈之意思是一樣的，大意是說，即使從俗諦來說，衆生現實之身所具有先天的佛性，也是清浄無染的，無需執意地苦修不已。此偈後世《壇經》皆無載。

從此二偈可知，慧能巧妙地把般若中觀學說和涅槃佛性論結合在一起來表述他對修持禪法的基本主張。雖然他對佛教經論沒有系統地聽過，但他善於領會佛經大意，把它們融會為一個整體，用來思考解脱的依據和修行的方法問題。

對慧能的偈，弘忍雖當着衆人說：「亦未得了」，但心裏是欣賞的。因此在一天晚上把慧能叫到室内，向他講授《金剛般若經》的要點，傳授禪法。據各種資料記載，還授以袈裟，作為法嗣的信物。《壇經》敦博本記載：

五祖夜至三更，喚慧能堂内說《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓教及衣，以為六代祖……

《金剛般若经》一卷，始译於後秦鳩摩羅什(三四三—四一三)，與北魏菩提流支、陳真諦分別譯的《金剛經》以及唐玄奘、義浄各自譯的《能斷金剛般若經》皆為同本異譯。經內「實相者則是非相」，「離一切諸相，則名諸佛」「應生無所住心。若心有住，則為非住」以及「無法可說，是名說法」等思想，特別得到禪宗僧人的歡迎。弘忍不重讀經、著述，唯重坐禪，重視《金剛經》是可以理解的。他看重慧能，向他口授《金剛經》的要義和自家禪法，也在情理之中。至於是否傳授祖傳袈

裟，還應作些考察。

佛教的付法傳嗣制度在隋唐以後逐漸形成。但其源可追溯到印度。相傳佛陀付法於大迦葉以為後嗣，大迦葉主持教團並組織結集經律二藏。五世紀北魏吉迦夜與曇曜譯的《付法藏因緣傳》記載從摩訶迦葉—阿難—商那和修……直到鶴勒那夜奢、師子比丘的二十四(加上摩田提，達摩蜜多為二十六)祖付法傳承的故事，雖有人疑為偽撰，其中充斥神話虛構和牽强附會的內容，但此書最早已在隋法經《衆經目録》(撰於五九四年)卷六著録，不能認為全無根據。此前梁僧祐撰《出三藏記集》卷十二所載《薩婆多部記目録》，記薩婆多(説一切有)部律學傳承的五十三祖名字；又記長安城內齊公寺薩婆多部佛大(陀)跋陀羅師宗相承五十四祖名字。至於禪學，似乎更重師傳，因為把氣功、精神修煉和思悟佛教義理按特定程序合為一體的禪法，絶非文字可以完全講清楚的。如東晉慧遠所説：「夫三業之興，以禪智為宗……若乃將入其門，機在攝會，理玄數廣，道隱於文，則是阿難曲承音詔，遇非其人，必藏之靈府。何者？心無常規，其變多方，數無定像，待感而應，是故化行天竺，緘之有匠，幽關莫開，罕闚其庭。從此而觀，理有行藏，道不虛授，良有以矣。如來泥(曰)(洹)未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯……其後有優婆崛……五部之學並有其人，咸懼大法將頽，理深其慨，遂各述讚禪經以隆盛業。」(《廬山出修行方便禪經統序》，載《出三藏記集》卷九)此經一般稱《達摩多羅禪經》，為東晉佛陀跋陀羅譯。卷一除講

慧遠提到的禪師外，後面的還有婆須蜜、僧伽羅叉，達摩多羅、不若蜜多羅，説「諸持法者，以此慧燈次第傳授」。不若蜜多羅之後是佛大先，而佛陀跋陀羅即是佛大先的弟子。隋唐佛教宗派大興，天臺宗創始人智顗（五三八—五九七）首先據《付法藏因緣傳》提出本宗的西天二十四祖的祖統説，而又以龍樹作為東土「高祖」，以慧文、慧思為二祖和三祖，自任四祖（見《摩訶止觀》卷一，並參《佛祖統紀》）。其中從慧文到智顗，可以認為是真實的傳承關係。在中國，由於受到封建宗法制度的影響，這種傳承做法，後來發展為比較嚴格的法嗣制度。

至於禪宗，從菩提達摩到弘忍的五代傳承關係也是真實的，現尚無可信資料可以推翻這種傳統看法。問題是弘忍是否真的傳法給慧能，承認以他為六祖。不僅南宗《壇經》等多種資料有這種記載，王維、柳宗元、劉禹錫的碑銘也都這樣説。簡單地説他們是因為受神會和其他禪僧的影響纔那樣寫的，是難以令人信服的。而且在北宗史書中有些提法也值得注意。《楞伽師資記》記載弘忍死前想到十位弟子「並堪為人師」，又對玄賾説：「汝與神秀，當以佛日再輝，心燈重照」，而沒有明講到底誰為嗣法弟子，與前面從達摩到弘忍付法的記載成鮮明的對照。《傳法寶紀》記達摩以來的付法也十分清楚，唯在記述弘忍傳法的地方却很含糊，説「因弟子法如，密有傳宣，明一如所承」；既説弟子法如「密傳法印」，又説弟子神秀「先有付囑」。這些史書之所以出現這種情況，恐怕是弘忍確實私下把禪法要義和祖位密傳給慧能了，而對眼前的弟子，祇是委托他們維持

一個局面罷了。弘忍門下有神秀、法如、玄賾等高徒，為什麼會選中目不識丁的慧能作為嗣法弟子？這應當是看中了慧能對佛教義理和禪法的非凡理解與敏捷的應變能力。類似例子在歷史上也有。南北朝末年，陳興皇寺法朗（五〇七—五八一）死前選中平時不為人所重、被人稱之為「癡明」的明法師為法嗣，一時受到門人議論。明法師受付囑後，第二天就領門人離寺到茅山，「終身不出」（《續高僧傳》卷十五「法敏傳」）。可見，在當時情況下，弘忍選中慧能也並不是不可思議。

那么，慧能受傳袈裟是否可信呢？其實在印度佛教已有傳衣的說法。《付法藏因緣傳》卷一有大迦葉在鷄足山入定等待彌勒佛來取僧伽梨（袈裟）的神話；《大唐西域記》卷九也有類似說法，載佛陀死前告迦葉說：「……我今將欲入大涅槃，以諸法藏囑於汝，住持宣布，勿有失墜。姨母所獻金縷袈裟，慈氏成佛，留以傳付……」慧能受法時雖還沒有出家，祇是個在寺院從事雜務的「行者」，但在弘忍看來，他是個根器非凡者，是必定出家的。因而在授法的同時把自己的袈裟相贈也是可能的。慧能回到南方，在說明自己受傳於「東山法門」的同時，把袈裟亮出以示證明，也在情理之中。後世弟子借此炫耀，並加以夸張，於是編出從達摩以來傳衣付法的說法。北宗史料祇有付法而無傳衣的記載，大概在弘忍以前沒有這種做法。

慧能從弘忍受法並接受所贈袈裟，連夜離開東山寺而南歸。《壇經》敦博本載：

五祖自送能至九江驛，登時便別。五祖處分：汝去努力，將法向南。三年勿弘此法。難

起已後，弘化善誘，迷人若得心開，與悟無別。辭違已了，便發向南。

為什麽慧能這樣急急地離開，原因有兩個。一是慧能通過寫偈公開地表述了他對禪法的新見解，批評了神秀偈中表達的傳統漸悟禪法，這自然會引起周圍僧衆的嫉恨，正如弘忍向他指出的：「自古傳法，氣如懸絲，若住此間，有人害汝。」歷史上已有這種先例，《續高僧傳》卷十六載菩提達摩在北魏嵩洛一帶傳授自家禪法，竟引起很多「譏謗」；弟子慧可在鄴（今河南安陽）傳授達摩禪法，「滯文之徒，是非紛擧」，當地擁有千人徒衆的道恒禪師，因見弟子投到慧可門下，竟賄賂官府迫害慧可。《傳法寶紀》載達摩和慧可都多次被人在食物中下毒藥，「毒無能害」。慧能如果留在東山傳授自己的禪法，很難不受打擊迫害。這是弘忍勸他盡快離去的重要原因。二是慧能從弘忍受袈裟，成為他的繼承人，而他在此處既無親信，又不識字，也是難以立足的。傳説四祖道信去世之前，「門人知將化畢，遂談究鋒起，爭希法嗣，及問將傳付。信喟然久之曰：弘忍差可耳。因誡囑，再明旨賾。」（《傳法寶紀》）可見寺院中在祖師去世之際，圍繞法嗣問題的鬪爭是相當尖鋭的。

正是出於這樣的考慮，弘忍叫慧能離開東山而回到南方傳法。這一方面是叫慧能躲開法嗣之爭，所囑「三年（或作「五年」）勿弘此法」是借以暫避風頭，恐怕也是給慧能思慮、修習佛法的機會；另一方面，「東山法門」已逐漸遍及北方，選慧能為法嗣，並打發他回嶺南傳法，不能不説是弘

忍的一個深遠的意圖。

慧能雖悄悄離去，但消息很快被寺僧知道。在慧能行走兩個月到達大庾嶺時，後面有東山寺的僧衆為「捉慧能，奪衣法」而追來。有一位曾任武將的僧人惠順（或作「惠明」）最早追上，但對慧能說：「我故遠來求法，不要其衣。」（敦博本《壇經》）據說慧能當即對他說：

> 靜思靜思，不思善，不思惡，正與摩（按，當為「與麼」，意為「這麼」）思不生時，還我本來明（按，即惠明，或作惠順）上座面目來。（《祖堂集》卷二「弘忍傳」）

在《壇經》興聖寺本則為：

> 不思善，不思惡，正與麼時，如何是上座本來面目。

看來不如《祖堂集》所載更符合慧能的思想。不思善惡，什么意念也不生，正是《壇經》中反復講的「無念」；而體認「無念」，便能達到覺悟，還自己「本來面目」。《壇經》敦博本說：

> 悟此法者，即是無念，無憶，無著。莫起雜妄，即是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。

> 何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處，……悟無念頓法者，至佛位地。

後來神會對「無念」有新的發揮，《南宗定是非論》說：

云何無念？所謂不念有無，不念善惡。

這是符合慧能所説「無念」的本義的。惠明以往没有聽聞這種説法，聽慧能一説，立即領悟。惠明在《宋高僧傳》卷八有傳，作慧明，謂在受慧能傳法後到袁州蒙山（在今江西新餘）傳教。

此後慧能在廣州的新州、四會和懷集之間過着隱遁的生活，經常與獵人一起，有時向他們説法。關於隱遁時間，各種資料差别很大，王維和柳宗元的碑銘皆作十六年，《歷代法寶記》作十七年，宗寶本《壇經》作十五年，《曹溪大師傳》、《壇經》惠昕本作五年，《祖堂集》作四年，敦博本與敦煌本作三年。從前述慧能受法及以後出家、傳法、去世等經歷的時間來看，三年比較妥當。慧能之所以要隱逃山林，不僅是遵照師囑，而且也是不得已。《曹溪大師傳》説：

能大師歸南，略至曹溪，猶被人尋逐，便於廣州四會、懷集兩縣界避難……

《歷代法寶記》載：

惠能恐畏人識，常隱在山林，或在新州，或在韶州……

《壇經》惠昕本：

惠能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會縣避難，經五年常在獵人中。雖在獵中，時與獵人説法。

看來慧能先回到曹溪，但在那裏不能立足，纔又逃遁山林。在當時情況下，一未正式出家受

專門傳教說法的。

戒,一無官府出面支持,再加上因密受東山付法而遭到有關僧衆的妒忌,自然是難以在一個地方

風幡之論與出家受戒(公元六七六年)

上元三年(六七六)初,慧能到廣州制旨寺,聽印宗法師講《涅槃經》。制旨寺也作制止寺。據《光孝寺志》,原建於三國時代,稱制旨寺,東晉改稱王園寺,唐貞觀十九年(六四五)改稱乾明法性寺,武后時改為大雲寺,會昌滅佛時改作西雲道宮,宋以後又稱乾明禪院、崇寧萬壽禪寺,紹興七年(一一三七)改為報恩光孝寺,後又改稱光孝寺。可見,慧能來此寺時應稱法性寺。寺的住持法才所撰《瘞髮塔記》記載慧能在這裏與印宗論法及剃髮出家受具足戒的事,曰:

今能禪師正月八日抵此,因論風幡語而與宗法師說無上道。宗踴躍忻慶,昔所未聞,遂詰得法端由,於十五日普會四衆,為師祝髮。二月八日集諸名德,受(當作「授」)具足戒。既而於菩提樹下開單傳宗旨,一如昔讖。法才遂募衆緣,建茲浮屠,瘞禪師髮。……儀鳳元年歲次丙子吾佛生日。法性寺住持法才謹識。

據史書,上元三年十一月壬申改元儀鳳,十一月朔日是乙丑,壬申是十一月八日。《塔記》記為儀鳳元年的「吾佛生日」,應為四月八日。但此時尚未改元。因此可以認為,此塔記或是後來著

的，或是原稿雖已寫出，但尚未刻鏤，改元後，把原來的「上元三年」改為「儀鳳元年」的。這一種推論是比較妥當的。因為立塔埋髮要有準備（「募衆緣」），不是一時而就的，也許還有別的原因。

關於風幡之論各書所載不同。《歷代法寶記》載：

> 時印宗問衆人，汝總見風吹幡於上頭翻動否？衆答言：見動；或言：見風動；或言：見幡動；或言：不是動。如是問難不定。惠能於座下立，答法師言：自是衆人妄想心動，動與不動，非見幡動，法本無有動不動。法師聞說，驚愕茫（原作「忙」）然，不知是何言。

《曹溪大師傳》云：

> 時屬（原作「囑」）正月十五日懸幡，諸人夜論幡義，法師廊下隔壁聽。初論幡者：幡是無情，因風而動。第二人難言：風幡俱是無情，如何得動。第三人：因緣和合故合動。第四人言：幡不動，風自動耳。衆人諍論，喧喧不止。能大師高聲止諸人曰：幡無如餘種動，所言動者，仁（原作「人」）者心自動耳。

《壇經》敦煌本、敦博本以及大乘寺本皆無這個內容，興聖寺本及後來諸本皆有。興聖寺本載：

> 時有風動幡動。一僧云：幡動。一僧云：風動。惠能云：非幡動風動，人心自動。印宗聞之竦然。

其它不少資料也有記述，情節、詳略不盡相同，但大意無別。這種情況正說明取自不同來源，很可能最早是來自當事者的口頭傳述。輕易否定其真實性是不足取的。

慧能所說風幡不動而心動的意思，從南北朝以來社會上廣泛流行的大乘佛教思想中是可以找到其來源的。按照般若學說，萬有諸法本性空寂，故世界萬有也無生無滅，無來無去，即所謂「諸法不動搖」（《放光般若經》卷五《衍與空等品》）。這是從所謂第一義諦（真諦）講的。如果按照所謂「俗諦」來說，外部萬象又是變動不已的，「一切所有，皆悉無常」（同上卷十八《住二空品》）。中觀學說注重兩者的結合，以所謂「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」的「八不」來解釋外界和精神的一切現象，既堅持諸法本質永恒不變，空無自性，又承認它們的現象變化，但為假相。《楞伽經》發揮大乘空有二宗之理，既講般若空義，又講「如來藏自性清淨」（卷二《一切佛語心品》第一之二）。按照此經的說法，如來藏被世俗情欲煩惱遮蔽，即為「妄心」[一八]。認為「妄想習氣轉，有種種心生，境界於外現，是世俗心量」（同上）；「一切三有皆是不實，妄想所生」（卷四同品第一之四）。《大乘起信論》則言「一切諸法，唯依妄念而有差別」，「三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起，妄念而生……以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。」儘管慧能不識字，但自從信奉佛教之後，經常聽人講經說法，又在寺院環境生活一段時間，對已廣泛流行的佛學思想是有相當程度的了解的。從《壇經》看，至少他對《金剛經》、《維摩經》、

《楞伽經》、《觀無量壽經》、《法華經》、《涅槃經》以及《梵網經》，是有所了解的。重要的是慧能善於針對不同環境和對象發人所未發，意新而語妙，令人發省。如衆僧雖已結合佛教義理議論風幡之動，但得不出一致結論，慧能簡單的幾句話，可謂符合「真俗不二」。諸法性空，風幡何有動靜可言？所見風幡之動，畢竟是世俗認識（妄心）所致，故謂之「人心自動」。印宗聽説，讚歎不已，當聽説慧能是受法衣於東山弘忍門下時，更加敬重。

《曹溪大師傳》有一段慧能論禪定和佛性的談話，曰：

法師（按，指印宗）曰：「忍大師付囑，如何指授言教？」能大師答曰：「唯論見性，不論禪定解脱、無為無漏。」法師曰：「如何不論禪定解脱、無為無漏？」能答曰：「為此多法不是佛性。佛性是不二之法。《涅槃經》明其佛性不二之法，即此禪也。」法師又問：「如何佛性是不二之法？」能曰：「《涅槃經》：高貴德王菩薩白佛言：世尊，犯四重禁，作五逆罪及一闡提等，為當斷善根，佛性改否？佛告高貴德王菩薩，善根有二：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名之不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是故不斷，名之為不二。又云：蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是實性；明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。實性無二。」能大師謂法師曰：「故知佛性是不二之法。」

慧能所引的《涅槃經》是北凉曇無讖所譯。因為慧能原是憑聽記憶的，不僅僅取經文的大意，而且也加上了自己的意思。前面一段，取自卷二十二〈高貴德王菩薩品〉第十之二，其中無「名之不二」[一九]；「又云」之後，大意取自卷八〈如來性品〉第四之五，原文强調中道之理，教人不要執着斷常苦樂，而應掌握「無二」實性。但其中無「蘊之與界」一段[二〇]。把「佛性不二之法」稱之為「禪」，强調不二法門，是慧能禪法的重要特點。上引的這段話以往學術界不太重視，然而若細讀《壇經》可以看出，慧能到處發揮這些意思，認為「自性」(本心)離不開「見聞覺知」(「妄心」)，恐怕也是他的「不二」法門。

印宗(六二七—七一三)，《宋高僧傳》卷四有傳。善《涅槃經》，又精戒律。咸亨元年(六七〇)曾往京都傳法，上元年間(六七四—六七六)雖勅召入大愛敬寺(按，此當為梁武帝所建，在今南京)居，但他「辭不赴請」，却到東山參弘忍禪師「諮受禪法」。看來他參弘忍時慧能正過隱遁生活(當在六七四·八—六七五·八弘忍死前)。因此他對慧能特別懷有好感，盡快約集律師為他舉行剃髮，授具足戒的儀式。據《曹溪大師傳》和《緣起外紀》，授戒三師中有西京總持寺智光、蘇州靈光寺惠靜、荆州天皇寺道應。真實如何，已不可考。

曹溪傳法(公元六七六〔或六七七〕——七一三年)

禪宗史料對慧能回到曹溪的時間説法不一，《祖堂集》、《景德傳燈録》等作儀鳳二年（六七七），而《曹溪大師傳》作儀鳳元年（六七六），《壇經》諸本不明確。從情理推斷，慧能受戒後應請為寺僧講對《涅槃經》的見解和對東山禪法的心得，是十分可能的。《曹溪大師傳》載：

> 其年四月八日，大師為大衆初開法門曰：「我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無内無外，亦無中間，不去不來，非青黄赤白黑，非有非無，非因非果。」大師問衆人：「此是何物？」大衆兩兩相看，不敢答。時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三（按，神會生於公元六八四年，此時神會未生。神會之語，置此有誤）答：「此是佛之本源。」大師問云：「何是本源？」沙彌答曰：「本源者諸佛本性。」大師云：「我説無名無字，汝云何言佛性有名字。」沙彌曰：「佛性無名字，因和上問故立名字，正名字時，即無名字。」

慧能所説，是他對《涅槃經》中有關佛性描述的獨特發揮。北本《涅槃經》中不乏類似的説法，如説：「佛性無生無滅，無去無來，非過去非未來非現在，非因所作，非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非常非短，非陰界入之所攝持」（卷十四）；「如來涅槃（按，與「佛性」通用）非有非無，非有為非無為……非十二因緣非不十二因緣」（共列舉四十二個「非」，卷二十一）。此即後人所謂佛性「體絶百非」（《三論玄義》）者，意為不可判斷，不可用語言文字描述。因此，也常把「佛性」與「空」、「畢竟空」、「第一義空」、「第一義諦」等同。慧能不是機械地重復《涅

槃經》的詞句，而是根據自己的記憶祇强調佛性作為成佛的「本源」是不可描述、形容，也是不可捉摸的。語言通俗，已没有上引經文那種艱澀。

慧能在曹溪一帶説法，一是對僧俗信徒共同説的，如説般若波羅蜜法、頓教法門、坐禪、定慧關係、西方净土以及授無相歸依三身佛戒、發四弘誓願、説無相懺悔、授無相三歸依戒、説無相滅罪頌、無相頌等等；一是對周圍弟子的説法，都帶有針對性，如對志誠説戒定慧，對法達講述《法華經》要義，對智常講四乘法義，對神會講佛性，對十弟子説三科法門三十六對，臨終前授真假動静偈、真佛解脱偈、自性真佛解脱頌及付法囑託等等。其中都包含對傳統禪法特别北宗禪法的批評。上述内容都被記載在《壇經》中，後面將設專節進行介紹。

關於慧能在曹溪傳教的地方，史傳的記載不很清楚，即寶林寺是否是大梵寺？日本有的學者認為二者是同寺異名〔二二〕。實際上，寶林寺據《曹溪大師傳》是在「韶州曲〔江〕縣南五十里曹溪村」，在今廣東韶關市南四十多里的地方；而大梵寺，是在韶州治所曲江縣成之内。宋贊寧《宋高僧傳·慧能傳》載：「……乃移住寶林寺焉。時刺史韋據命出大梵寺，苦辭入雙峰曹侯溪矣」；元代宗寶本《壇經》載：「時大師至寶林。韶州韋刺史與官僚入山，請師出於城中大梵寺講堂，為衆開緣説法」，皆把二寺作了明確的區别。贊寧五代時曾長期生活在江浙一帶，宗寶元代曾為廣州報恩光孝寺（原為法性寺）的住持，他們對曹溪慧能遺迹應是比較了解的，故所記是可信的。

慧能的名聲逐漸遠揚，並為朝廷所聞。王維《能禪師碑銘》說：

九重延想，萬里馳誠。思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后、孝和皇帝，並勅書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪〔二二〕。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。

柳宗元《大鑒禪師碑》說：

中宗聞名，使幸臣再徵不能致，取其言以為心術，其說具在，今布天下。凡言禪皆本曹溪。

王維（七〇〇——七六一）官至尚書右丞，柳宗元（七七三——八一九）官至禮部員外郎，都是唐代著名文學家，上距武后中宗時代不遠。他們所說，不會是憑空杜撰。但二人所記也有差異，王維說武后、中宗並詔請慧能入京；柳宗元僅說中宗時曾兩次派使者詔徵。現存禪宗史料對此記載也不同。

據《歷代法寶記》記載，武則天長壽元年（六九二）勅天下諸州各置大雲寺，二月勅使天冠郎中張昌期到曹溪請慧能入京，慧能託病不去。萬歲通天元年（六九六）又派張昌期迎請，慧能再辭，但同意將祖傳袈裟交張昌期帶走置內道場供養。萬歲通天二年（六九七）又勅張昌期往資州請德純寺智詵（也是弘忍弟子）赴京，久視元年（七〇〇）間，又請荊州玉泉寺神秀、安州壽山寺玄賾、隨

州大雲寺玄約、洛州嵩山會善寺老安等禪師，赴京入內道場。至中宗景龍元年（七〇五）〔二三〕，內侍薛簡（原作「間」）奉勅到曹溪贈給慧能「摩納袈裟一領及絹五百疋」等，並告訴他，則天武后已把祖傳袈裟賜給智詵禪師。

這裏所說武則天時兩次遣使到曹溪召請慧能，從歷史情節考察，第一次難以成立。所謂天冠郎中張昌期，確有其人。他是武后寵臣張易之、張昌宗之兄，曾任岐、汝二州刺史，神龍元年（七〇五）崔玄暐等奉太子（中宗）入宮，殺易之、昌宗，並斬昌期。張易之、昌宗兄弟在通天二年（六九七）受到武后寵任，可能張昌期也在此后不久被起用〔二四〕。因此，不僅長壽元年遣張昌期出使曹溪不可能，第二次也不會在通天元年，而應在久視元年，即與召請神秀、玄賾等禪師在同一年。至於武后敕取傳信袈裟於內道場供養，此後又賜給資州智詵的說法，唯見《歷代法寶記》記載，當是智詵法系的成都保唐寺僧徒的編造，不足憑信。《歷代法寶紀》即出於保唐寺僧人之手，是為智詵——處寂——無相——無住的法系爭正統地位的。

關於唐中宗勅迎慧能入京之事，幾種史料都載是在神龍元年正月十五日遣中使薛簡到曹溪迎請慧能到京。如《曹溪大師傳》載：

> 至神龍元年正月十五日勅迎大師入內，表辭不去。
>
> 高宗（按，中宗之誤）大帝勅曰：朕虔誠慕道，渴仰禪門。召諸州名山禪師集內道場供

養，安、秀二德最為僧首，朕每諮求，再推南方有能禪師，密受忍大師記，傳達磨衣鉢以為法信，頓悟上乘，明見佛性。今居韶州曹溪山，示悟衆生即心是佛。朕聞如來以心傳心，囑付迦葉，迦葉展轉相傳，至於達磨，教被中土，代代相傳，至今不絶。師既禀承有依，可往京城施化，緇俗歸依，天人瞻仰。故遣中使薛簡迎師，願早降至。神龍元年正月十五日下。

《祖堂集》卷二所載略同，但《景德傳燈録》卷五、《傳法正宗記》卷六、《壇經》宗寶本等所載詔書中皆無「頓悟上乘……天人瞻仰」的記載，語句也有差異。《景德傳燈録》的文字是：

中宗神龍元年降詔云：朕請安、秀二師宮中供養，萬機之暇，每究一乘。二師並推讓云：「南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。」今遣内使薛簡馳詔迎請。願師慈念，速赴上京。

清代編纂《全唐文》，即將此文收入卷十七之中。

問題是遣使下詔的是唐中宗嗎？

據新舊《唐書》，並參考《通鑑》，武則天是在神龍元年正月甲辰（按，此月朔日是壬午，甲辰是二十三日）制太子（後為中宗）監國，乙巳（二十四日）傳位於太子，丙午（二十五日）中宗即位。可見，詔書是武則天下的。這從詔書中所説「召諸州名山禪師集内道場供養」等等内容也可以看出。但由於中宗並没有召回使者和廢除詔命，也可以看作是武后與中宗共同的意思。因此《壇經》宗

寶本寫作「神龍元年上元日則天、中宗詔云……」也是可以的。

據載，慧能對於朝廷的召請，又以病辭。

薛簡回京之前，向慧能請教坐禪的道理，慧能作了概要回答，據《曹溪大師傳》載：

中使薛簡問大師：京城大德禪師教人，要假坐禪。若不因禪定，解脱得道，無有是處。大師云：「道由心悟，豈在坐耶。《金剛經》：若人言如來若坐若卧，是人不解我所説義。如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生，亦無所去曰滅。若無生滅，而是如來清浄禪，諸法空即是坐。」

大師告言中使：「道畢竟無得無證，豈況坐禪。」

薛簡云：「簡至天庭，聖人必問。伏願和上指授心要，將傳聖人及京城學道者，如燈轉照，冥者皆明，明明無盡。」

大師云：「道無明暗，明暗是代謝之意。明明無盡，亦是有盡，相待立名。《浄名經》云：法無有比，無相待故。」

薛簡云：「明譬智慧，暗喻煩惱，修道之人，若不用智慧照生死煩惱，何得出離？」

大師云：「煩惱即菩提，無二無別。汝見有智慧為能照，此是二乘見解。有智之人悉不如是。」

薛簡云:「大師,何者是大乘見解?」

大師云:「《涅槃經》云:明與無明,凡夫見二,智者了達其性無二;無二之性,即是實性。實性者即是佛性。佛性在凡夫不減,在聖賢不增,在煩惱而不垢,在禪定而不淨。不斷不常,不來不去,亦不中間及內外,不生不滅。性相常住,恒不變易。」

薛簡問:「大師說不生不滅,何異外道?外道亦說不生不滅。」

大師答曰:「外道說不生不滅,將生止滅,滅猶不滅。我說本自無生,今即無滅,不同外道。外道無有奇特,所以有異。」

大師告薛簡曰:「若欲將心要者,一切善惡都莫思量。心體湛寂,應用自在。」

薛簡於言下大悟云:「大師,今日始知佛性本自有之,昔日將為大遠;今日始知至道不遙,行之即是;今日始知涅槃不遠,觸目菩提;今日始知佛性不念善惡,無思無念,無知無作不住;今日始知佛性常恒不變,不為諸惑所遷。」

《祖堂集》卷二所載略同。

慧能所說的內容可概括為三點:(一)針對北宗强調通過坐禪達到解脱的觀點,指出「道由心悟」,不在拘泥於形式的坐禪,衹要內心體認諸法性空,此即為「如來清淨禪」;(二)世間與出世間,煩惱與菩提,無二無別,人人皆有佛性,可以成佛,此為「大乘見解」;(三)心契真如實相,不區

別思慮善惡，對一切事物都没有主觀追求的意向，做到「無念」，即可達到「解脱」。此即慧能禪法的「心要」。

薛簡對兩京一帶盛行的北宗禪法比較熟悉。北宗禪法上承道信，重坐禪觀心看浄，「守本真心」，息妄修心。這種禪法的前提是把世與出世、煩惱與菩提（無明、明）、善與惡等看作是對立相待的兩方，然後通過坐禪觀心，斷惡修善的心理活動，達到覺悟。薛簡的提問就反映了北宗的觀點。慧能以「無二之性，即是實性」的觀點，反對執着坐禪觀心的做法，宣傳「無念」，寄坐禪於自然自在。

柳宗元《大鑒禪師碑》所説唐中宗遣使「取其言以為心術」，當即指此。慧能的這段議論與前面所引他與印宗論佛性的一段話，是慧能禪法特色的集中概括。

《曹溪大師傳》還載，神龍三年（七〇七）四月，中宗又派使者到曹溪賜給慧能以磨納袈裟一領、絹五百疋。

薛簡，據《舊唐書》卷七〈中宗紀〉載，曾任「右監門大將軍」，景龍四年（七一〇）韋后毒弑中宗後他曾帶兵往均州防備譙王重福。因此，中宗在時他奉詔到曹溪是可能的。

曹溪寶林寺在中宗時一度改名中興寺，後勅下韶州重修，賜額「法泉寺」[二五]，並改慧能家鄉新州故宅為國恩寺。

先天元年(七一二)慧能回到故鄉新州國恩寺，第二年(七一三)八月三日去世，年七十六。十一月由弟子們遷葬曹溪。

慧能在生前，弟子們曾問及是否付法與傳袈裟之事。慧能明確回答「法不付囑，亦無人得」，「不得此衣，我法弘盛」(《曹溪大師傳》)。《壇經》各本有慧能死前講授三科三十六對及授《傳法偈》、《真佛解脱頌》等等記載。對於這些，將於後面評述。

自慧能在咸亨五年(六七四)從弘忍受法，到先天二年(七一三)去世，首尾四十年(三六)。許多禪宗典籍因對慧能經歷的年代推算有異，所以對他一生從事教化的年代也説法不一。

慧能一生的僧俗弟子很多，據《壇經》惠昕本有一千餘人，敦煌本説有三五千人。有名的弟子有法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會。在後世禪宗史上著名的青原山行思、南嶽懷讓、南陽慧忠等人，也從慧能受法。

六祖地位的確立

慧能在世的時候，以東西兩京為中心的北方廣大地區，禪宗北宗比較流行，直到他的晚年，他的頓教禪法才開始為北方所聞。隨着禪宗的流行，菩提達摩以來歷代祖師的名聲也日益提高，於是在禪宗内部也提出誰為菩提達摩禪法的正統繼承人的問題。北宗最早提出了以菩提達摩為初

祖的祖統説。永昌元年（六八九）七月弘忍的弟子法如卒，當時撰立的《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》就説菩提達摩「入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如」（《金石續編》卷六）。此後，杜朏《傳法寶紀》（當撰於公元七一六至七三二年之間）也以法如為六祖，謂達摩傳惠可，「惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通（神秀）」。神龍二年（七〇六）二月神秀卒，張説《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》中也記載從達摩至弘忍的傳承世系，謂弘忍曾説：「東山之法，盡在秀矣」，「命之洗足，引之並坐」，實際以神秀為六祖。淨覺《楞伽師資記》（當撰於公元七一二—七一六年之間）記從求那跋陀羅、菩提達摩、惠可、僧粲、道信、弘忍、神秀的傳承世系和略傳，也以神秀為弘忍的繼承人。這些説法都產生在慧能生前或死後不久的時候。

在開元二十年（七三二）前後，慧能的弟子神會（六八四—七五八）在滑臺（今河南滑縣東舊滑縣）與北宗僧人展開辯論，宣言「為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其宗旨」（《南宗定是非論》），斷言北宗「師承是傍，法門是漸」（宗密《禪門師資承襲圖》），力爭慧能為六祖，南宗為正統。在安史之亂（七五五—七六三）發生後，神會主持戒壇度僧斂錢以供軍餉，朝廷收復兩京（七五七年）後，他受到肅宗的優遇。死後，賜謚為真宗大師。代宗大曆五年（七七〇）敕贈祖堂額，號「真宗般若傳法之堂」。德宗貞元十二年（七九六），據《禪門師資承襲圖》云：

勅皇太子集諸禪師楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。遂有勅下，立荷澤大師為第七祖，內

神龍寺見在銘記。又御制七代祖師讚文，見行於世。（《圓覺經大疏鈔》卷三之下所載稍略）以神會為七祖，慧能自然是六祖了。至此，可以說慧能的六祖地位已經確立，而南宗也開始成為禪宗的主流了。

此後，憲宗元和十一年（八一六）下詔追謚慧能為大鑒禪師。柳宗元《大鑒禪師碑》載其事曰：

扶風公廉問嶺南三年，以佛氏第六祖未有稱號，疏聞於上。詔謚大鑒禪師，塔曰靈照之塔。元和十一（原作「十」，有誤。詳後）年十月十三日下尚書祠部符到都府，公命部吏洎州司功掾，告于其祠。幢蓋鐘鼓，增山盈谷，萬人咸會，若聞鬼神。其時學者千有餘人，莫不欣踴奮歷厲，如師復生。則又感悼涕慕，如師始亡。因言曰：自有生物，則好鬭奪，相賊殺，喪其本實，誖乖淫流，莫克返於初。孔子無大位，没以餘言持世。更楊墨黄老益雜，其術分裂。而吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。梁氏好作有為，師達摩譏之，空術益顯，六傳至大鑒。

劉禹錫的《大鑒禪師碑》亦講到此事：

元和十一（明《嘉興藏》本《壇經》所附文作「十」，此據《全唐文》卷六一〇所收文）年某月日，詔書追褒曹溪第六祖能公謚曰大鑒。實廣州牧馬總以疏聞，繇是可其奏……

他們在碑銘中都明確地表述朝廷承認慧能六祖的地位，並賜謚「大鑒禪師」之號。碑銘中為慧能請謚號的「扶風公」即馬總，《舊唐書》卷一五七有傳。馬總，也作馬摠，扶風人。元和八年（八一三）七月從安南都護改任桂管觀察使，十二月改任廣州刺史、嶺南節度使，直到元和十二年（八一七）入為刑部侍郎（參見《舊唐書·憲宗紀》）。因此，據柳宗元「扶風公廉問嶺南三年」應為元和十一年。此與《壇經》興聖寺本所記相同。

宋代禪宗風行全國，此時的禪宗皆屬南宗法系，慧能更受到崇奉，宋太宗加謚大鑒真空禪師，宋仁宗加謚大鑒真空普覺禪師，宋神宗加謚大鑒真空普覺圓明禪師（見明《嘉興藏》本《壇經》後附。）

（二）關於《壇經》的形成

《六祖壇經》是慧能説法和生平事迹的集録。

禪宗自稱「以心傳心，不立文字」，實際上從其所奉為初祖的菩提達摩以來，幾乎代代都有著述留傳下來。其中雖不乏偽作，但也有相當一部分是弟子們對他們師傅言教的記録和整理。如菩提達摩《二入四行論》、道信《入道安心要方便法門》、弘忍《修心要論》（也稱《最上乘論》、《一乘

顯心論》）、神秀《觀心論》和《大乘無生方便門》等，都屬於這類著作。

在佛教中，「壇」一般指戒壇、密教的修法壇。梵文稱 Mandala ，音譯曼荼羅，意譯壇、壇場、輪圓具足，是用來授戒或修持密法的特定場所，一般以土或石築成，或以木構層。中國戒壇始自南朝宋，此後南方相次立壇。密教修法壇則盛行於唐玄宗開元（七一三—七四一）年間密宗興起以後[二七]。慧能主張戒定慧三者同體，授戒，修懺，傳禪以及説法同時進行，故他授戒説法之處被稱為「壇」，他的説法記録，後世尊稱為《壇經》。他的弟子神會也登壇授戒説法，其記録被稱為「壇語」（《南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語》）。其中有：「已能來此道場」，「已來登此壇場」，可見「道場」也可稱作「壇場」。《歷代法寶記》載：「金和尚每年十二月、正月，與四衆百千萬人受緣，嚴設道場，處高座説法。」據此可以認為，慧能説法情況與此相同，「處高座説法」，可謂登壇説法，整個説法的地方可統稱為道場。如《壇經》開頭説：

慧能大師於大梵寺講堂中昇高座，説摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人……

這就是慧能登壇説法的寫照。在這裏，「壇」未必是土木或磚石所築的高臺，大概祇是木構高座而已。

慧能不識字，是弟子把他生前的説法集記為《壇經》的。那么，集記者是誰？《壇經》的形成與

演變如何？前面已就六十年來國内外學者對《壇經》研究情況作了介紹。可以說他們對此問題都作了有益的探討，作出了貢獻，其中錢穆《神會與壇經》、印順《中國禪宗史》的有關探討比較深入，結論符合情理。這裏，對《壇經》的形成與演變，從下面三個方面作簡要論述。

從《壇經》的結構看《壇經》的形成

《壇經》從整體來看，由三大部分組成：

（一）慧能對僧俗徒衆的公開說法，傳禪，授戒等，即於大梵寺登壇「說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒」部分；

（二）慧能生平簡歷部分；

（三）慧能與弟子之間關於佛法的問答（教示機緣），慧能臨終付囑以及有關《壇經》編傳的部分。

很清楚，第一部分是《壇經》的中心内容，是全書的主體；第二、三部分是它的附屬部分。就拿敦博本、敦煌本來說，第一部分約占百分之四十八，第二部分約占百分之九，第三部分約占百分之三十七以上。此後《壇經》各本皆有增補，比例雖不完全一樣，但第一部分比較穩定，增加最多的是二、三部分。元代宗寶本《壇經》第一部分祇占百分之三十四，二、三部分則分别為百分之十

六、百分之五十。

從這三部分進行考察，第一部分形成最早，第二部分大體與第一部分同時，第三部分形成較晚，而且變動性最大。

下面結合敦博本《壇經》分別進行考察。

第一部分是《壇經》的主體，主要內容有：說摩訶般若波羅蜜法和授無相戒。《壇經》開頭說：

慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人，韶州刺史韋璩及諸官僚三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代與學道者，承此宗旨，……說此《壇經》。

能大師言：「善知識，淨心念摩訶般若波羅蜜法。」大師不語，自淨心神。良久乃言：「善知識，靜聽……」

下面插入一段自述出身、東山得法的情節，然後承接前面，說：「善知識，菩提般若之智，世人本自有之……」此後的內容是：

「我此法門，以定慧為本」。談到一行三昧、無念為宗、無相為體、無住為本、坐禪。此為傳授禪法部分。

「總須自體，與授無相戒」。從叙述次第看，無相戒包括以下幾方面：

於自色身歸依三身佛；

發四弘大願；

無相懺悔；

無相三歸依戒。

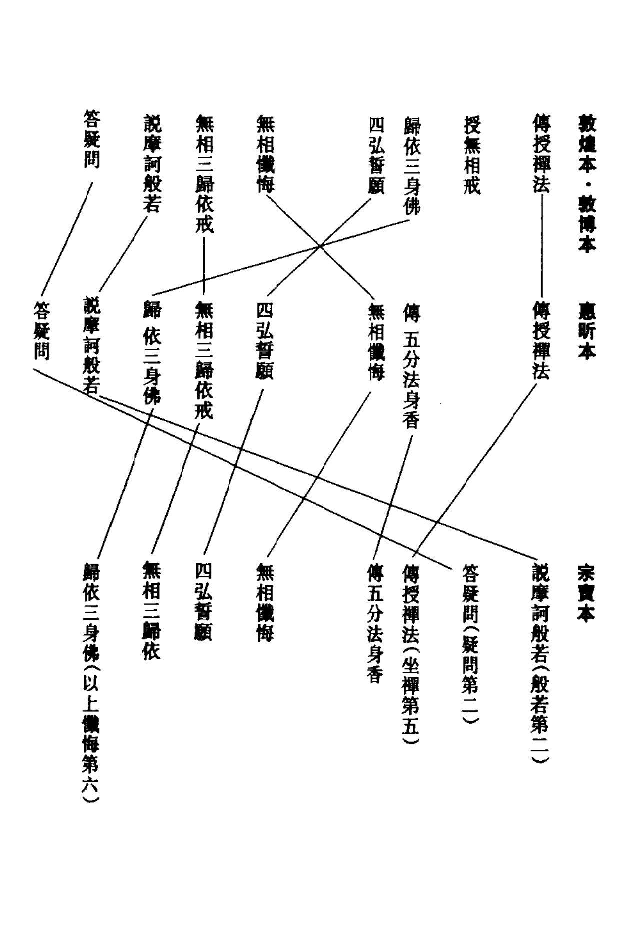
「無相戒」是慧能獨創的大乘戒法，是以「自性清浄」、「自作自成佛道」為理論依據的。

此後，專説摩訶般若波羅蜜法。結合般若、涅槃佛性學説，對解脱成佛理論作了系統的論證。在這部分的最後還就信徒的疑問回答了對西方浄土和在家如何修行的看法。

這第一大部分是一個比較嚴密的整體，即：登壇説法—傳禪—授無相戒—説摩訶般若—答信徒問。這當是弟子對惠能説法的記録。雖經過文字加工，但基本保持了慧能説法的原貌。至於開頭的「説此《壇經》」等等，正是記録和整理慧能的説法為《壇經》者的口吻。此人就是後面稱為「上座」的法海。從「刺史遂令門人僧法海集記」的語句來看，最初形成的「壇經」是以慧能大梵寺説法為基本内容的。

這部分，後世諸本《壇經》增補不多。從敦煌本、敦博本以後，重要的增補是在傳授坐禪之後加上「傳自性五分法身香」一節。至於變動的部分，則主要在章節次序的安排方面。

下面祇把敦煌本和敦博本、惠昕本(以大乘寺本為代表)、宗寶本的這部分的章節次序，對比說明：



從上表可見，惠昕本不僅增加「傳五分法身香」，而且又改變了章節次序，宗寶本（包括德異本）繼承了這個變動，又把說摩訶般若、答疑問提到前面。

從文字看，惠昕本祇是開頭部分講「授無相戒，說摩訶般若波羅蜜法」，此後沒有「無相戒」的提法，而實際從「傳五分法身香」到「歸依三身佛」即為「無相戒」的內容。宗寶本則沒有整體「無相戒」的提法。

看來敦煌本、敦博本的排列比較原始。强調「授無相戒」正反映了慧能所創大乘戒法的特色。「無相」一般可與「空」、「實相」、「佛性」相通，因而把歸依自身具備的三身佛，讓信徒「見自法性有三身佛」置於「無相戒」的最前面，也許正是慧能有意安排的。後世《壇經》諸本忽略「無相戒」的提法，正因為不了解這一提法所具有的時代意義。

第二部分是從「慧能慈父，本貫范陽」到「願自除迷，如先代悟」（原本下有小字「下是法」三字）。講述惠能家世，東山求法，從五祖弘忍受傳禪法和袈裟，以及為嶺南僧俗說法的生平事迹。

這部分內容當是慧能在世時於說法過程中，或是平時與左右弟子的談話中，順便對自己的經歷所作的介紹，而在弟子編寫《壇經》時也被收入進去。慧能的一生接觸的人很多，有各種場合可以介紹自己的生平。如前面所介紹的有關慧能傳記的資料未必是取自一個來源。敦煌本、敦博本的情節比較簡單，語言樸素，也許是最接近祖本《壇經》的。這一部分內容，後世增補較多，也有

重要變動。

後世《壇經》對這部分的重要改動是把慧能的二首偈減為一首，並且把其中的「佛性常清淨」改為「本來無一物」；而删去的那首偈，即「心是菩提樹，身為明鏡臺……」，恰可反映慧能曾受到傳統禪法的影響。

在增加部分中，一是惠昕本以後的《壇經》在敘述弘忍評論神秀的偈時說：

無上菩提，須得言下識自本心，見自本性不生不滅，於一切時中，念念自見萬法無滯，一真一切真，萬鏡自如如……

一是弘忍向慧能密授法衣時，「以袈裟遮圍」，為說「金剛經」，「恰至應無所住而生其心」，慧能說：

和尚，何期自性本自清淨，何期自性本不生不滅，何期自性本自具足，何期自性無動無搖，能生萬法。

而到德異本、宗寶本時，則把《曹溪大師傳》中慧能在法性寺與印宗論佛性的一段又加了進去。至於論風動幡動的一段，惠昕本系統的大乘寺本(原本刊於宋政和六年〔一一一六〕)尚沒有，興聖寺本(原本刊於宋紹興二十三年〔一一五三〕)已被人加上，此後諸本繼之。

第三部分的內容包括：

稟承《壇經》方為南宗弟子：

答志誠問戒定慧：

與法達說《法華經》：

答智常問四乘法義：

與神會論禪法：

三科三十六對法：

臨終付囑：

《真假動靜偈》：

二十年後有人「定佛教是非，堅立宗旨」：

五祖傳衣付法頌：

慧能二頌：

歷代祖師（從七佛、迦葉至慧能為四十代）：

《見真佛解脫頌》：

《自性見真佛解脫頌》：

逝後奇瑞：

《壇經》傳承。

這些內容成份中，哪些是祖本《壇經》的原始成份，哪些是後來增補的，是難以確切斷定的。在《壇經》一書中，這一部分是附屬部分，後世變動增補都很顯著。

可以認為，法海最早集錄的是慧能在大梵寺的說法：授無相戒和說摩訶般若。在集成《壇經》時，又在開頭插入慧能的自傳，因為慧能的求法與得法的經歷可以作為修行的範例，故也可以作為說法內容的一部分。最後才把慧能平時教誨弟子，臨終囑付等內容加上，此即第三部分。

從情理推斷，所寫慧能與志誠、法達、智常的答問是祖本《壇經》原有的；至於神會部分，當是後世在神會出名後增加的，其事蹟本身未必是假的。因為是法海編撰《壇經》，故沒有寫上他平時與慧能關於佛法的議論，但書中的三科三十六對法、《真假動靜偈》、《見真佛解脫頌》、《自性真佛解脫頌》等，則是他根據自己親見耳聞寫下來的，其內容與慧能其他說法一致，也不能認為是後人偽造的。

至於稟承《壇經》的詞句，應作分析。法海集記《壇經》原非沒有目的，他當然是為了把慧能的禪法流傳後世才編此書的。因此，如「若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依」；「未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍」等語句，也可能是祖本《壇經》所原有的。然而，關於《壇經》傳授問題，書中多次重復談到，其中一些如「須知去處、年月日、姓名，遞相付囑」；「已後傳法，遞相教授一卷

《壇經》，不失本宗」等等，過於强調《壇經》在傳法中的意義，好像《壇經》具有「信衣」的性質，這不符合慧能的思想，恐怕也違背法海編撰《壇經》的初衷。

《壇經》中的五祖傳衣付法頌、四十代祖師傳承世系以及二十年後有人出來「定佛教是非」等等，皆不是法海所纂的祖本《壇經》所有的，是後人增加的，其中「吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不借身命，定佛教是非，竪立宗旨」等，肯定為神會門人或神會崇拜者所加。慧能死後二十年為開元二十年（七三二），神會在滑臺與北宗僧人辯論，批評北宗，聲稱「我自料簡是非，定其宗旨。我今為弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命」（《南宗定是非論》）。如果據此認為《壇經》上「二十年」云云是神會本人所加，似不妥當。

總之，祖本《壇經》是慧能弟子法海據平日記録整理而成，時間在慧能死（七一三）後不久。以上參照敦博本《壇經》對祖本《壇經》的結構層次作了概要的推論，指出它的各部分的原貌和以後演變的概況。正是由於第一部分相對穩定，才使後代流傳的諸本《壇經》的基本思想沒有重大變化，而主要由於第二、三部分的增補變動，才使《壇經》諸本各有特色。

關於《壇經》不是神會或神會一派的人，也不是其他人所作的概要說明

古代雖有焚《壇經》之舉[二八]，但没有從根本上論定它是僞作。近代人文社會科學界提倡運用西方論證方法重新研究古代文史著作，有些學者做出了重要貢獻，然而並非在一切方面都得出正確的結論。胡適(一八九一——一九六二)提倡以實用主義來研究文史，提出「大膽假設，小心求證」的研究方法，對學術界産生過很大影響。他雖在佛學，特别在利用敦煌遺書的禪宗資料對神會的研究中作出了重大貢獻，但有些結論是不能成立的。

一九三〇年亞東圖書館出版了胡適的《神會和尚遺集》，其中載有《荷澤大師神會傳》，其第六部分專論「神會與六祖壇經」，明確地提出：

後世所奉為禪宗唯一經典的《六祖壇經》，便是神會傑作。《壇經》存在一日，便是神會的思想勢力存在一日。

至少《壇經》的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子采取他的語録裏的材料作成的。但後一説不如前一説的近情理，因為《壇經》中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的。

那么，他的根據是哪些呢？這些根據能否成立呢？過去已有學者對此進行探討論證，這裏衹結合筆者的考察作概要説明。

第一，胡適認為：

> 《壇經》最古本中有「吾滅後二十餘年，……有人出來，不惜身命，第(敦博本為「定」字)佛教是非，豎立宗旨」的懸記，可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。神會在開元二十二年(按胡適後來考證為二十年)在滑臺定宗旨，正是慧能死後二十一年。這是最明顯的證據。

胡適是把《壇經》看作一個結構嚴密的整體，抓住這樣幾句後人增補的話便斷定整個《壇經》為神會所作。前面已經介紹，《壇經》分三個組成部分，胡適所指出的是屬於第三部分。這一部分是附屬，後世變動最大。胡適所引「古本」就是敦煌本《壇經》，它雖為現存最古本《壇經》，但已不是法海集記的祖本《壇經》了。其中「吾滅後二十餘年……」確實為神會弟子或崇拜神會的人們所加，但不能以此斷定整個《壇經》為他們所撰。否則便犯了以偏概全的錯誤了。

胡適又說：

> 《壇經》古本中無有懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，「餘者不得」，這也是很明顯的證據。

這也是一種缺乏歷史觀點的說法。禪宗南宗的發展有一個歷史過程，一些禪師的出名不是在生前而是在他們的門流盛行之後。正如許多父以子顯那樣，佛教史上也多有師因徒弟出名而顯名後世的例子，如隋唐創立宗派的高僧之師就是這樣。天臺宗智顗之師慧思、三論宗吉藏之師法朗、華嚴宗法藏之師智儼……雖生前也有些名氣，但正因他們的徒弟創立了宗派，他們也揚名

後代，並被奉為教祖。懷讓（六七七—七四四）、行思（？—七四〇）雖是慧能的門下，但在當時及他們生前，也並不很出名。懷讓（傳見《宋高僧傳》卷九、《景德傳燈録》卷五、唐張正甫撰碑見《全唐文》卷六一九）弟子有多人，唯有馬祖道一出名，馬祖下有百丈懷海，後世形成溈仰、臨濟二宗。行思（《宋高僧傳》卷九《義福傳》中有附傳，並見《景德傳燈録》卷五）門下僅有石頭希遷出名，後世出了曹洞、雲門、法眼三宗。從後向前看，似乎懷讓、行思二人不為時人所重是怪事，但這是事實。直到道一、希遷之世，這兩系的禪風才盛行於世。如《宋高僧傳》卷九《希遷傳》引長慶（八二一—八二四）年間劉軻碑文說：

> 自江西主大寂（按，道一謚號），湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣。

宗密（七八〇—八四一）所著《圓覺經大疏鈔》卷三之下列舉禪派六家，把道一一派稱為洪州宗；在《禪源諸詮集都序》卷上把石頭一派列為「十宗」之一。師因徒顯，此後懷讓、行思名聲日高。然而在慧能去世二十多年以後，神會已經十分出名，在死後德宗時（公元七九六）甚至被勅定為禪宗七祖。

可見，《壇經》中沒有懷讓、行思二人之名並非不可思議。在《壇經》中對神會的記載也沒有特別吹捧溢美之詞，到底哪些為法海祖本所有，哪些為後世所加，已難確證。

其實，《壇經》中載入名字的，也並非都有名。當時慧能在曹溪一帶傳法，弟子雖不少，但經常

在身邊的弟子却祇有很少的人，上座法海祇將其中十人作為「十弟子」寫進《壇經》。至於他們在慧能死後出不出名，他是根本没有考慮，也是考慮不到的。敦煌本、敦博本《壇經》中没有懷讓、行思等後世才出名的禪僧的名字，正説明它的真實性和更接近祖本《壇經》。

第二，胡適根據唐代韋處厚（七七三—八二八）所撰《興福寺内道場供奉大德大義禪師碑銘》（《全唐文》卷七一五）中的一段話，認為《壇經》是神會門徒撰的。現將原碑有關文字録下：

禪祖有六，聖唐得其三。在高祖時有道信葉昌運，在太宗時有宏忍示元珠，在高宗時有惠能筌月指。自此脈散絲分，或遁秦，或居洛，或之吴，或在楚。秦者曰秀，以方便顯；普寂其允也。洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠；習徒迷真，橘枳變體，竟成《檀經》（按，即《壇經》）傳宗，優劣詳也。吴者曰融，以牛頭聞；徑山其裔也。楚者曰道一，以大乘攝；大師其黨也……

胡適據其中「洛者曰會……習徒迷真，橘枳變體，竟成《檀經》傳宗……」得出「壇經是神會門下『習徒』所作」的結論，又説：「可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

應如何理解這句話呢？

大義禪師俗姓徐，生卒年為公元七四六—八一八年，是馬祖道一的弟子。韋處厚寫此碑時，把社會上最流行的禪宗派别作了介紹：秦地長安一帶是神秀的禪系，繼承者有普寂；河南洛陽

一帶是神會的禪系，繼承者違背祖傳宗旨，以稟承《壇經》嗣法傳宗；吴地是牛頭山法融的禪系，徑山法欽是傳承人；楚地是馬祖道一的禪系，大義是他的門徒。當時這四派對禪法的主張不同，但都有信奉者。韋處厚不僅指出了各派的代表人物（或可稱之為創始者），而且都指出他們的後繼者，但其中唯獨對神會的門下没有舉出具體的人名，却説：

習徒迷真，橘枳變體，竟成《檀經》傳宗……

字句間對神會繼承者十分蔑視，好像《周禮·冬官·考工記》所説「橘踰淮而北為枳」那樣，神會的後繼門徒已發生質的變化，對祖訓真諦已經迷惑，竟一味地藉傳付《壇經》來付法傳宗。一不傳授衣法，二不强調以心傳心，而祇注重形式的傳付《壇經》，故受到道一的洪州禪派人的譏諷。因此，「竟成《檀經》傳宗」，不是表明《壇經》是神會門徒所作，而是「竟形成以傳付《壇經》來付法傳宗的做法（或制度）」的意思。這種解釋是可以在敦煌本、敦博本中找到證明的。如：

流行後代與學道者，承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，説此《壇經》。

已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見吾親授。

若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依。若不得《壇經》，即無稟受。須知去處、年月日、姓名、遞相付囑。無《壇經》稟承，非南宗弟子也。

……如根性不堪，材量不得，雖求此法，達立不得者，不得妄付《壇經》。

可見，在敦煌本、敦博本《壇經》形成之時，傳授《壇經》付法傳宗已相當流行，並形成相應一套規定。前面提到，法海編集《壇經》（祖本）時可能曾强調《壇經》在傳承慧能禪法中的意義，但却不可能如以上引文那樣主張以傳付《壇經》來代替付法傳宗。這些反復講傳付《壇經》的話，當是神會門下加進去的。慧能不主張傳授袈裟為「信衣」，對此，神會是了解的。如《南宗定是非論》載他對崇遠法師說：

……經今六代。内傳法契，以印證心，外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。其袈裟今見在韶州，更不與人。

在這種情況下，何以證明自己是慧能的南宗的嗣法弟子？神會曾親承慧能傳受，通過與北宗辯論和運用很强的政治活動能力才最後贏得「七祖」的地位。到他的後代，祇有借助傳承《壇經》來證明自己是南宗弟子。

關於這個問題，一九四五年錢穆最早提出自己的看法與胡適商榷。他在《神會與壇經》[二九]中說。

韋文所謂壇經傳宗，猶云壇經嗣法。韓愈送王秀才序云：「孔子没，獨孟軻氏之傳得其宗」，即用此傳宗二字。明人周海門著《聖學宗傳》，宗傳猶傳宗也。今俗語云猶傳宗接代，莊周之論墨

徒，所謂「冀得為其後世」，此即傳宗也。傳宗亦稱紹祖，元僧德異《壇經序》云：「受衣紹祖，開闢正宗」。韋文之意，祇謂習徒迷真，橘枳變體，而神會獨成壇經之傳宗，即謂其壇經之真傳也。

印順在一九七一年也以《神會與壇經》為題著文評胡適關於《壇經》的看法〔三〇〕。他說：

> 「壇經傳宗」是一種制度，是在傳法的時候，傳付一卷《壇經》。《壇經》不祇是代表慧能的禪宗，又是師弟授受之間的「依約」——依據、信約。憑一卷《壇經》的傳授，證明為「南宗弟子」。如沒有《壇經》為憑信，即使他宣說「頓教法」，也不是「南宗弟子」。《壇經》是傳授南宗的「依約」，所以名為「壇經傳宗」。
>
> 韋處厚的《大義禪師碑》代表了道一門下的意見。依碑文說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會存有崇高的敬意。即使神會不是「獨」得慧能的正傳，也是能得大法的一人（會昌法難以前，洪州門下還不會譏毀神會）。但神會的「習徒」「迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一樣，竟然變成用《壇經》來作為「傳宗」的依約。失去傳法——「默傳心印」的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是「優」越的，神會的門下是低「劣」的。這是道一門下封神會門下的批評。神會門下應用《壇經》為付法的依約（信物），所以在當時手寫秘本的《壇經》上，加上些法統、稟承、傳宗依約的文句。對《壇經》有所補充，但並不是造一部《壇經》。《壇經》的原本、改訂本，都早已存在了。

印順在同年出版的《中國禪宗史》上講的也是這種見解。他與錢穆的見解雖不一樣，但都認為胡適曲解了韋碑文的原意，否認《壇經》為神會或其門下所著。比較起來，筆者更同意印順的意見。

筆者還有一個想法，提出來供讀者參考。「竟成《壇經》傳宗」中的「成」，也許是「承」的筆誤。否則，原句總有些別扭。如果改成：

「意承《壇經》傳宗」

原句之意就是道一門下批評神會的後繼者不得其人。即：神會得到慧能真傳，可是他的後繼門徒却品學低劣，竟也稟承《壇經》傳宗！

第三，胡適說：

我信《壇經》的主要部分是神會所作，我的根據完全是考據學所謂「内證」。《壇經》中有許多部分和新發見的《神會語録》完全相同，這是最重要的證據。

胡適接着從「定慧等」、「坐禪」、「闢當時的禪學」、論《金剛經》、「無念」五個方面引證了一些例子，然後又說：

我們比較這些例子，不但内容相同，並且文字也都很相同，這不是很重要的證據嗎？大概《壇經》中的幾個重要部分，如明藏本的「行由品」、「懺悔品」是神會用氣力撰著的，也許是

有幾分歷史的根據的；尤其是「懺悔品」，《神會語録》裏没有這樣有力動人的説法，也許真是慧能在時的記載。此外，如「般若」、「疑問」、「定慧」、「坐禪」諸品，都是七拼八凑的文字，大致是神會雜采他的語録凑成的。

我們也可以這樣説神會：「其説具在，今布天下。凡言禪皆本曹溪，其實是皆本荷澤。」

胡適在這裏所犯的一個根本錯誤就是源流不分，因果倒置。胡適從五個方面找出《壇經》與《神會語録》相同和相近的例證，稱之為考古學的「内證」，用以説明《壇經》基本上是神會所作。對這些「内證」本身，恐怕没有人會否認它們的真實性，問題是，這些「内證」不是《壇經》為神會所作的證明，而是神會是慧能的弟子，從慧能受法的證明。

神會曾一再表示，「為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其宗旨」，中心宗旨就是確立慧能禪法的正統地位。他稱慧能為六代祖師，為「我韶州大師」，稱南宗為「我韶州一門」，又以慧能的後繼者自許。《南宗定是非論》曰：

遠法師問：「能禪師已後，有傳授人不？」

答：「有。」

又問：「傳授者是誰？」

和上答：「已後應自知。」

神會從來没有一點否認自己稟承慧能禪法的表示。《神會語録》中之所以有那麼多與《壇經》相同的部分，恰恰説明神會是在宣傳慧能的禪法。然而，神會又不是一字不差地重復慧能講的話，而是有若干新的發揮，僅舉二例：

(一)論「無念」。胡適所引「無者無何事？念者念何物？……真如是念之體，念是真如之用」一段，祇可證明神會講授的是慧能的禪法。但另外還有的例子證明神會對慧能的「無念」概念有所發展。

《壇經》敦博本：

「於一切境上不染，名為無念。」

「何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處；常浄自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脱，名無念行。」

《南宗定是非論》：

「云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量無限量。不念菩提，不以菩提為念。不念涅槃，不以涅槃為念。是為無念。是無念者即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧。」

「云何不取於相？所謂如如。」

「云何如如？所謂無念。」

「見無念者，六根無染。見無念者，得向佛知見。見無念者，名為實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恒沙功德一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，能攝一切法。」

慧能說他的禪法「以無念為宗」。「無念」是慧能禪法的指導原則，所謂「於念而不念」，「於一切境上不染」，實是一種相當「不二入」的觀點，雖不離世間煩惱，但又不為世間煩惱所染，「即煩惱是菩提」，也屬於這種觀點。以「不二入」的觀點來看待染淨、善惡、煩惱菩提，就是「無念」，是所達到的「至佛位地」。這一點，《壇經》講得還不很清楚，神會的解釋就十分明確，所謂「不念有無，不念善惡……不念菩提，不以菩提為念」等等。不僅如此，神會把「無念」與「如如」（真如）、「實相」等聯繫起來，把「無念」明確地表述為不僅是禪法的指導原則，而且也是所追求的至高精神境界。

（二）論《金剛經》。誠然，《壇經》中有論《金剛經》的段落，如胡適所引「若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷……」的一段，此外，敦煌本還有六處提到《金剛經》的名字。在般若類經典中，《金剛經》是僅次於《心經》的篇幅較小的經。在內容上與其它般若經典並無二致，但在它的有限篇幅中，突出了「無相」、「應無所住」、「無法可說」、「不可得」等內容，從後秦鳩摩羅什最早譯出之後，已受到一些佛教學者的歡迎。經南北朝到隋唐，註

講《金剛經》的日多，也受到修禪者的重視。被奉為禪宗四祖的道信，在其《入道安心要方便法門》中除引《文殊説般若經》、《大品經》(按，當是《摩訶般若經》)外，也引有《金剛經》。傳為五祖弘忍所述的《最上乘論》(朝鮮《禪門撮要》本)中也引《金剛經》云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」《壇經》中也有弘忍向慧能説《金剛經》的記載。可見，慧能在説摩訶般若時講到《金剛經》並非是突如其來的事。至於强調「但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧」等，則可以看作是慧能禪法的特色之一。

儘管如此，在《壇經》中被置於首位的是《摩訶般若波羅蜜經》，而不是《金剛般若經》。據查，《壇經》中提到「摩訶般若」(包括題目在内)共有十次，最能表示對《摩訶般若經》重視的是這樣一段話。

摩訶般若波羅蜜最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出，將大智慧到彼岸。

但是，在神會那裏，把慧能强調《金剛經》對見性悟解的重要意義的部分作了發揮，甚至有以《金剛經》取替《摩訶般若經》的傾向。在記録神會説法的《頓教解脱禪門直了性壇語》(簡稱《壇語》)中，所引《般若經》多是《金剛經》，而在《南宗定是非論》中，有相當大的篇幅是宣傳修持《金剛經》的功德的。説：

「金剛般若波羅蜜，最尊最勝最第一。無生無滅無去來，一切諸佛從中出。」

「必須誦持《金剛般若波羅蜜經》。此經號為一切諸佛母經，亦是一切諸法祖師……」

這顯然是神會的發展。在《神會語録》(石井本)後面所附的六祖傳，當為神會弟子撰。所載從菩提達摩到慧能皆以《金剛經》「説如來知見」，傳授禪法，可見此經在神會所傳禪法中的地位。

其實，神會及其弟子之所以把《金剛經》置於南宗禪法的重要地位，是有時代的特色的。唐玄宗開元十九年(七三一)「御注《金剛經》頒行天下」(此據《釋氏稽古略》卷三引《大藏流行衆經目録》)。一般史書皆云開元二十三年)。此時及以後一段時間，正值神會積極開展宣傳南宗禪法、批評北宗之時。神會善察時勢，為了取得朝廷對南宗正統地位的承認，有意地突出宣傳《金剛經》是可以理解的。

此外，胡適所謂《壇經》是「神會雜採他的語録湊成的」的説法，更不合情理。既然是「語録」，自然是自己講述，由別人筆録的。現存神會的語録有：

《南陽和尚問答雜徵義》(劉澄集。胡適本、石井本《神會語録》皆為其殘卷)

《南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語》(不著集録者)

《菩提達摩南宗定是非論》(獨孤沛撰)

這三部著作都由神會信徒集録而成。神會若要假託慧能名義編造《壇經》，完全可以直抒胸臆，何必繞彎雜採由別人編録的他自己的語録去拼湊呢？

因此，《壇經》當是慧能的弟子法海編録，既非神會或神會弟子所作，也没有可信的證據是別的什么人所作。

《壇經》諸本的演變

《壇經》在流傳過程中曾多次被修改補充，形成各種不盡相同的本子，有的早已佚失，有的還保存。下面按時間順序作一介紹。

(1)《壇經》祖本。或可稱之為法海原本，即由慧能弟子法海集記而成。成書時間當在慧能去世的唐先天二年（七一三）至神會在滑臺與北宗僧人辯論禪門宗旨的開元二十年（七三二）左右。

它的原型，在前面探討《壇經》形成時已經談到，大梵寺授無相戒和説摩訶般若的部分佔最大篇幅，後面附屬緣記部分較少，敦博本、敦煌本的主體部分與它差不多，緣記部分至少没有慧能死後二十年的預言，有關《壇經》傳宗的描述至多衹有强調《壇經》重要性的話語。其中也没有禪宗祖統世系及傳衣付法頌部分。

(2)敦煌原本。當成書於開元二十一年（七三三）至貞元十七年（八〇一）智炬（或作慧矩）撰

《寶林傳》之前。

本文第二部分已經證明，敦博本與敦煌本是抄自同一種《壇經》本子，而且從二者一些字句錯誤相同來看，所據原抄本也有錯；因為有相當錯句是明顯的筆誤、疏忽，可見在二者所據抄本之前還有更早的《壇經》存在。我們不妨把這個《壇經》本子稱為「敦煌原本」。敦煌本、敦博本、西夏文本，皆源於此本。

敦煌原本是最接近《壇經》祖本的。可以認為，《壇經》的主體部分基本未變，附屬緣記部分有所增加。增加的內容有：

第一，「吾滅後二十餘年，邪法撩亂……有人出來，不惜身命，定佛教是非……」慧能死後二十餘年(開元二十年左右)，神會在滑臺與北宗僧人崇遠辯論。所增加的這一段，意為神會直承慧能之後，傳南宗「正法」。

此當由神會的弟子，或敬仰神會的南宗僧人所加。以上承神會自許的宗密(七八〇—八四一)，在《禪門師資承襲圖》中說慧能死前授密語於神會，囑付「二十年外，當弘此法」，也可證明這一點。據此，敦煌原本祇能出現在開元二十年(七三二)之後。

第二，關於《壇經》傳宗部分。前引韋處厚碑文，說神會弟子迷惑祖訓真諦，「竟成檀經傳宗」，重視傳授《壇經》的付法傳宗形式。據此，這部分的內容當由神會的門下所加。

第三，五祖傳衣付法頌。

第四，從「初傳受七佛、釋迦牟尼佛第七……菩提達摩第三十五……慧能自身當今受法第四十……」

據北宗史書《楞伽師資記》，弘忍說有十位弟子在十方傳法，又說：「後傳吾道，祇可十耳。」把慧能列為十弟子之一。此書成於開元初年（約七一三—七一六），仍作這種記載，說明當時南北二宗雖有對立，但不嚴重。北宗史書，包括此後寫成的《傳法寶記》皆無祖師傳衣及付法頌一類說法。如前所述，慧能從弘忍嗣法並受贈袈裟還是可信的，但恐怕直到晚年出於對自己禪法的自信和進一步傳教的需要，才有意强調自己是直承弘忍之後的嗣法弟子，並把所受袈裟說成為「信衣」。然而直到他死為止，似乎對北宗態度仍很緩和。慧能死後，弟子分散各地，勢力發展迅速。南北二宗矛盾日漸激化。神會首先發難，為南宗爭正統。慧能和神會的弟子羣起而響應，《壇經》敦煌原本的祖統說和傳衣付法頌之類，便出於他們的編造。

宋惟白《大藏經綱目指要録》卷八載，楊衒之《銘系記》云，東魏静帝興和四年（五四二），高僧雲啟到西域求法，在龜兹遇天竺那連耶舍欲來東土傳法，二人合譯《祖偈因緣》，後耶舍將此書傳居士萬天懿。萬據此書重新校刊北魏曇曜和吉迦夜譯的《付法藏因緣傳》，改定次序，加入原來所缺的「偈讖」。梁簡文帝派人將《付法藏傳》抄寫回來，「流布江表」。可見，講從迦葉至師子付囑傳

法的二十四（加上末田地、達摩蜜多為二十六）祖的《付法藏傳》早已流行江東。天臺宗祖智顗據此在《摩訶止觀》中提出二十四祖說。東晉時佛陀跋陀羅所譯《達摩多羅禪經》早為江東禪學所宗。此書提到從佛—迦葉—阿難—末田地—舍那婆斯—優婆崛—婆須蜜—僧伽羅叉—達摩多羅—不若蜜多羅，謂「以此慧燈，次第傳授」。慧遠寫的序中僅提到「阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯……其後有優婆崛」，最後也提到達磨多羅。北宗最早利用慧遠《禪經序》編制祖統說。《法如禪師行狀》（約撰於公元六八九年）、杜朏《傳法寶紀》（撰於公元七一六—七三二之間）都據此序認為印度禪法傳受世系是佛傳阿難，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯，而菩提達摩是承此法系來華的。二者都把達摩多羅與菩提達摩混為一人。

神會與北宗僧人辯論時已經知道《法如行狀》及《傳法寶紀》，很可能也受到它們的啟發。當崇遠問：「唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？」神會答：

> 菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜（應作「婆須蜜」，下同），須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有惠可禪師承當後。自如來付西國與唐國總有十三代。

當崇遠問其根據時，神會答：

據《禪經序》中具明西國代數。又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，菩提達摩答如《禪經序》說。（以上據《南宗定是非論》）

可見，神會所引證的名字已超出慧遠《禪經序》的范圍了，而且利用了正文之序。同樣，也是把達摩多羅說成是菩提達摩。然而從佛去世以來的一千多年時間裏衹有八代傳法，無論如何也是說不通的。於是，他的弟子或是接受南宗頓教禪法的人便把《付法藏傳》與《達摩多羅禪經》所說祖師付法世系結合起來，提出西國二十九代或二十八代等祖統說。

幾部大致同時出世的禪宗史書都載有西國祖統說。《歷代法寶記》（成書於七七四年）載二十九祖，《曹溪大師傳》（成書於七八一年）說有二十八祖，但衹寫出迦葉、阿難、商那和修，憂波掬多和稱為二十八祖的達摩多羅的名字；《壇經》敦煌原本載有西國二十八祖（達摩為三十五祖，去掉過去七佛正為二十八祖）。從內容看，《曹溪大師傳》是自成體系的，而《歷代法寶記》和《壇經》敦煌原本却十分相近，但二者何先何後，是否互相影響，很難斷定。二者主要差別是：前者多一個彌遮迦，後者把第二十七祖須婆蜜多、二十八祖僧迦羅叉分別寫為二十六、二十七祖，並將次序顛倒，把「僧迦羅叉」寫作「僧迦羅」，「須婆蜜多」更正為「婆須蜜多」。

但是，《壇經》敦煌原本的祖統說與此後出世的《寶林傳》有明顯區別。《寶林傳》編在曹〔三二〕溪，與《壇經》敦煌原本傳承者悟真在一個地方。《寶林傳》把以往二十八祖的幾個顯然同人異名，

或年代不當的人名作了更改，為後世《壇經》諸本和禪宗史書廣泛採用。

《壇經》敦煌原本並沒有受《寶林傳》影響，不可能產生於《寶林傳》之後。

為了對照方便，這裏把敦博本（來自敦煌原本）和《寶林傳》的祖師名字抄出：

【敦博本】	【寶林傳】
初傳授七佛	
（釋迦牟尼佛第七）	
大迦葉第八	第一祖大迦葉
阿難第九	第二祖阿難
末田地第十	第三祖商那和修
商那和修第十一	第四祖優婆鞠多
優婆鞠多第十二	第五祖提多迦
提多迦第十三	第六祖彌遮迦
佛陀難提第十四	第七祖婆須蜜
佛陀蜜多第十五	第八祖佛陀難提
脇比丘第十六	第九祖伏馱蜜多

富那奢第十七
馬鳴第十八
毗羅尊者第十九
龍樹第二十
迦那提婆第二十一
羅睺羅第二十二
僧伽那提第二十三
僧伽耶舍第二十四
鳩摩羅馱第二十五
闍耶多第二十六
婆修盤多第二十七
摩拏羅第二十八
鶴勒那第二十九
師子比丘第三十
舍那婆斯第三十一

第十(祖)脇尊者
第十一祖富那夜奢
第十二(祖)馬鳴菩薩
第十三祖毗羅尊者
第十四祖龍樹菩薩
第十五祖迦那提婆
第十六祖羅睺羅多
第十七祖僧伽難提
第十八祖迦耶舍多
第十九祖鳩摩羅多
第二十祖闍夜多
第二十一祖婆修盤頭
第二十二祖摩拿羅
第二十三祖鶴勒尊者
第二十四祖師子比丘

優婆崛第三十二　第二十五祖婆舍斯多
僧伽羅第三十三　第二十六祖不如密多
須婆蜜多第三十四　第二十七祖般若多羅
南天竺國王子第三太子　第二十八祖菩提達摩
菩提達摩第三十五

可見，《寶林傳》與敦博本《壇經》的差別是：一、改變歷代世系次數，稱大迦葉為第一祖，以菩提達摩為第二十八祖；二、以商那和修為第三祖，而去掉末田地；三、將第三十四祖婆須蜜多放在前面作第七祖，四、因第三十二祖優婆崛與第十二祖優婆鞠多為一人，故刪去；又將第三十三祖僧伽羅刪去；五、增加彌遮迦（取自《付法藏傳》）為第六祖，不如密（蜜）多（取自《出三藏記集·薩婆多記》，原作「弗若蜜多羅」）為第二十六祖，般若多羅（同上，原作「不若多羅」）為第二十七祖。改原第三十一祖舍那婆斯為婆舍斯多為第二十五祖[三二]。《寶林傳》的二十八祖西國祖統說為後來的《祖堂集》、《景德傳燈録》以及《壇經》惠昕本系統的大乘寺本及其它諸本所繼承。

從敦博本、敦煌本可知敦煌原本的傳承世系是：

此《壇經》，法海上座集。上座無常，付同學道際；道際無常，付門人悟真。悟真在嶺南漕溪山法興寺，現今傳授此法。

「道際」，在敦博本發現以前作「道漈」。看來法海在慧能弟子中年齡最大，道際當小於法海。參照慧能其他弟子的生卒年，如懷讓（六七七—七四四）、行思（？—七四〇）、神會（六八四—七五八），道際當生活在七世紀末至八世紀中葉。大概在八世紀中期他把從法海傳承的《壇經》已作某些修補，而又將修補後的《壇經》傳給門人悟真。悟真當活動在八世紀中期至末期。或許經他和他的弟子之手，又將《壇經》修補，此即敦煌原本。所謂「悟真在嶺南漕溪山法興寺，現今傳授此法」，應是悟真門人的口氣。據此也可以了解，《壇經》雖在南宗師徒間傳承，但范圍已相當擴大。至悟真時，師未去世，《壇經》已可展轉傳授弟子，從而存在多種抄本是可能的。

（3）惠昕本。即宋初乾德五年（九六七）惠昕的改編本。

惠昕在序中講：

> 我六祖大師廣為學徒直說見性法門，總令自悟成佛，目曰壇經，流傳後學。古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。余以太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥，於思迎塔院，分為兩卷凡十一門，貴接後來同見佛性者。

關於此書的情況，前面已經介紹。「太歲丁卯，月在蕤賓，二十三日辛亥」，據胡適考證為宋太祖乾德五年（九六七）五月二十三日。北宋晁迥有此寫本，天聖九年（一〇三一）八十一歲時看過十六次。此時與惠昕改訂之年祇有六十四年。晁迥，死後謚「文元」，《宋史》卷三〇五有傳。其七

世孫晁子健在南宋紹興二十三年(一一五三)據此寫本於蘄州刻印(三三)。後流傳日本,二十世紀三十年代在日本京都興聖寺發現,鈴木大拙校訂出版,世稱興聖寺本。

那么,惠昕所說的「文繁」而又不分章節的《壇經》古本是什么呢?我們衹可依據惠昕本及可見的其它資料作些推論。

惠昕本後面提到《壇經》的傳承世系是:

洎乎法海上座無常,以此《壇經》付囑志道,志道付彼岸,彼岸付悟真,悟真付圓會。

與敦煌本、敦博本的傳承世系相比,增加了二人:彼岸、圓會;法海的同學道際改為志道。可見,悟真曾兩次接受《壇經》,一次是從法海的同學道際得,一次是從法海的另一個同學志道(《壇經》十大弟子中有其名)的弟子彼岸得,最後他又授《壇經》給圓會。這是兩個不同的《壇經》傳承世系,雖祖本皆為法海編,但在不同的傳承中有不同的改變。第一:法海—道際—悟真所傳為敦煌原本系統;第二:法海—志道—彼岸—悟真—圓會所傳為惠昕原本系統。從時間上講,後者形成應晚於前者,大約在九世紀前中期。但從內容上講,在傳承的每一個環節,即從志道到圓會,都有補充的可能。

慧能弟子之一慧忠(?—七七五)曾在南陽白崖山修行四十餘年。《景德傳燈録》卷二十八載:

南陽慧忠國師問禪客：「從何方來？」對曰：「南方來。」師曰：「南方有何知識？」曰：「知識頗多。」師曰：「如何示人？」曰：「彼方知識，直下示學人：即心是佛，佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中，挃頭頭知，挃脚脚知，故名正遍知。離此之外，更無別佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨，蛇脱皮，人出故宅。即身是無常，其性常也。南方所説，大約如此。」師曰：「若然者與彼先尼外道無有差別。彼云：我此身中有一神性，此性能知痛癢，身壞之時，神則出去，如舍被燒，舍主出去。舍即無常，舍主常矣[三四]。審如此者，邪正莫辨，孰為是乎？吾比游方，多見此色，近尤盛矣。聚却三五百衆，目視雲漢云：是南方宗旨。把他《壇經》改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。若以見聞覺知是佛性者，淨名不應云：法離見聞覺知。若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。」

禪客介紹的「南宗宗旨」有二：一是「即心是佛」，二是「見聞覺知之性」即為佛性，它無生滅。對於前一點，慧忠没有批評，因為他本人也主張「即心是佛」；（見《祖堂集》卷二《慧忠傳》）。對於後一點，慧忠感到難以客忍，認為有違《壇經》原意。其實，前一點原來自慧能，《壇經》敦煌本、敦博本雖無「即心是佛」，但全書中心思想是以此理論為前提的，《曹溪大師傳》上所載神龍元年（七〇五）的勅書内明講，南方慧能禪師「示悟衆生，即心是佛」。但必須指出，這個「心」祇是當「自

性」、「本性」、「本心」講，而不是一般認識意義上的「心」。至於後一點，敦煌本、敦博本中雖有「自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在」的話，但没有明確地講佛性等同於見聞覺知。用現在的話來說，知覺和認識功能相當於所謂「見聞覺知」。慧能在説法中常把「本心」、佛性等同，同時一般則把「心」作為主觀認識、精神作用看待。如慧忠所批評的，則是把二者完全等同。是誰作了這種發揮呢？

《景德傳燈録》卷五載廣州志道禪師曾學《涅槃經》十多年，初參慧能時曾説：

一切衆生皆有二身，謂色身、法身也。色身無常，有生有滅；法身有常，無知無覺。經云：「生滅滅已，寂滅為樂」者，未審是何身寂滅？何身受樂？若色身者，色身滅時，四大分散全是苦，苦不可言樂。若法身寂滅，即同草木瓦石，誰當受樂？又法性是生滅之體，五蘊是生滅之用。一體五用，生滅是常。生則從體起用，滅則攝用歸體。若聽更生，即有情之類不斷不滅；若不聽更生，即永歸寂滅，同於無情之物。如是則一切諸法，被涅槃之所禁伏，尚不得生，何樂之有？」

法身，也就是佛性，志道認為一切衆生都具有色身和法身，色身有生滅，是無常的；法身（佛性）無生滅，是常存的。對此，慧能批評為「外道斷、常邪見」，而反對「即色身外，別有法身」的見解。慧能這種態度，仍是立足於他主張的「佛性是不二之法」的理論的。按照這種觀點，佛性既是

色身又非色身，既常又非常的。

這個志道當即惠昕本傳承世系中的志道。在惠昕本中，也確有類似佛性即是見聞覺知的話，如：

真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念；真如若無，眼耳色聲當時即壞。

朝鮮高麗王朝的智訥（一一五八—一二一〇）曾認為這正是慧忠所批評的[三五]。這一段是以前敦煌本、敦博本所沒有的，可能就是從志道開始加進去的，而為後世《壇經》諸本所繼承[三六]。

宋代契嵩《壇經贊》的前半部分摘要介紹了《壇經》的內容，以往有的學者認為他所看到的本子是敦煌本，根據是所摘引的內容：

定慧為本；

一行三昧；

無相為體，無念為宗，無住為本；

無相戒；

四弘誓願；

無相懺；

三歸戒；

說摩訶般若。

是與敦煌本結構一致。但是，在「我法為上上根人說」之後，有這樣一段話：

從來默傳分付者，密說之謂也。

查敦煌本作「從上已來，默然而付於法」，而惠昕本作「從上以來默傳分付」。前面已對惠昕本與敦煌本、敦博本第一部分結構的不同作了比較，惠昕本增加「傳自性五分法身香」，並將「無相懺悔」提到「四弘誓願」之前等。可見，契嵩所讚之本既非全同於敦煌本、敦博本，又非全同於惠昕本，很可能就是惠昕所用以改編的原本。此本主體部分的結構與敦煌本、敦博本基本相同，內容有所增加，語句有相當部分被修改了。但此本仍未分章節，而由惠昕改為上下二卷十一門。

惠昕本有不同刊本，前面提到有宋大中祥符五年（一〇一二）的周希古刊本（日本真福寺本），有政和六年（一一一六）的存中再刊本（大乘寺本、金山天寧寺本），有紹興二十三年（一一五三）的晁子健刊本（興聖寺本）。這些刊本內容雖基本相同，但也有不同之處。前二種刊本慧能常自稱「某甲」，無大庾嶺示惠明「本來面目」、風幡之議、談及劉禹錫碑之事，而後一種已無「某甲」稱呼，其它內容則有。另外，真福寺本、金山天寧寺本，興聖寺本的祖統世系基本全同敦煌本、敦博本（僅將僧伽羅叉與須婆蜜多〔婆須蜜多〕顛倒），而大乘寺本的祖統世系已被按《寶林傳》改過。

(4)契嵩本。成書於宋至和三年(一〇五六)。

宋工部侍郎郎簡在《六祖法寶記敘》(載《鐔津文集》卷十一)中講,《壇經》「為時俗所增損,而文字鄙俚繁雜,殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》。因謂嵩師曰:若能正之,吾為出財,模印以廣其傳。更二載,嵩果得曹溪古本校之,勒成三卷。」此三卷本《壇經》現已不存,元代德異本、宗寶本或即承此而來。

郎簡所說被人增損,文字低劣的《壇經》是何本?看來既非敦煌原本,也非惠昕本,當即契嵩據以寫《壇經贊》,並且是惠昕曾據以改編的「古本」,即惠昕原本。主體部分的結構與敦煌本大同,但文字有增改。契嵩所得的「曹溪古本」,胡適在《壇經考之一》(《胡適文存》第三集)之中認為是《曹溪大師傳》,以此校改俗本《壇經》為三卷。如果此說成立,元代德異本、宗寶本中的慧能遇劉志略、從其姑無盡藏聽講《涅槃》、慧能死後「七十年」的預言及與印宗論佛性等內容,最初當是由契嵩從《曹溪大師傳》中補入的。契嵩嘉祐六年(一〇六一)進獻朝廷的《傳法正宗記》,所載慧能生平傳記的時間雖與德異、宗寶二本不盡相同,但所載慧能臨終遺誡及預言等許多情節是相同的。因此說二本祖於契嵩本是可能的。

(5)德異本和曹溪原本。德異本刊印於元至元二十七年(一二九〇)。

明藏《壇經》前多印有德異之序,其中說:

惜乎《壇經》為後人節略太多，不見六祖大全之旨。德異幼年嘗見古本，自後徧求三十餘載，近得通上人尋到全文，遂刊於吳中休休禪庵，與諸勝士，同一受用。

序寫於至元二十七年庚寅歲中春日。

從當時情況推斷，被人節略太多的《壇經》或為敦煌本，或為惠昕本。德異三十年前所看到的古本和從「通上人」那裏得到的本子當為同本，很可能就是契嵩本。因為德異得到後立即刊印，看來沒有進行重大改動。那麼現存諸本中何者是德異本呢？

高麗在明嘉靖三十七年（一五五八）所刊《壇經》是元代大德四年（一三〇〇）的翻印本，上面有高麗僧萬恒寫的序，曰：

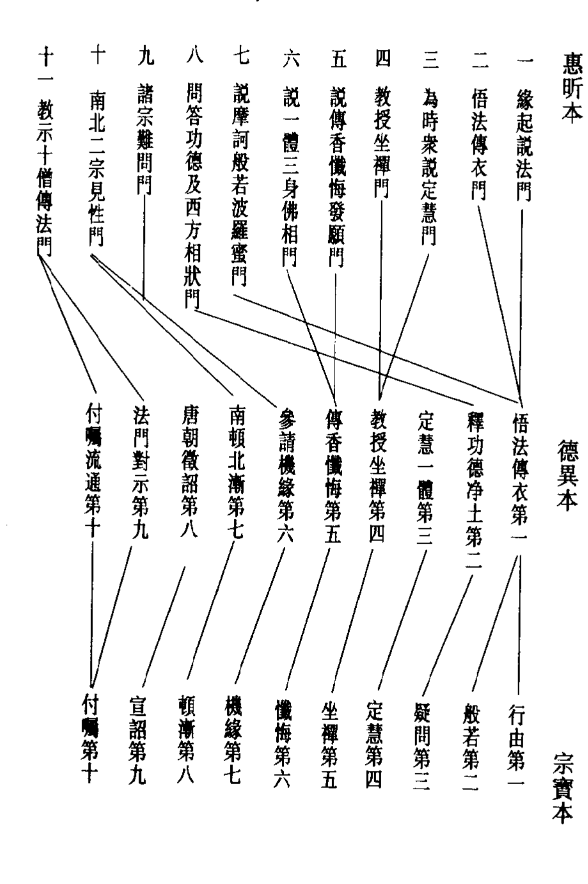
中吳休休蒙山異老，具向上宗眼，嗣烈祖正脈，籠羅古今，衡鑒邪正，不濫絲毫，人所敬信者也。尋得大全之古本，既板而壽其傳……越大德二年春，附商寄來，囑以流通法施之願，予亦不淺，得之慶幸，遂乃重鏤，庶流布於無窮……四年庚子七夕，住花山禪源萬恒謹題〔三七〕。

可見朝鮮的大德本是德異託商人送給萬恒刻本的翻印本。延祐三年（一三一六）的高麗刊本也是德異本。朝鮮流通的《壇經》幾乎全屬德異本系統。日本柳田聖山編的《壇經諸本集成》收的朝鮮本《壇經》是清光緒九年（一八八三）刊本，也是德異本。

德異本與後來的宗寶本在正文方面沒有大的差別，但章節標題和排列次序有區別。前面所

載法海的《略序》被宗寶改為《六祖大師緣起外紀》附在書後，二者所附文字也有不同。

為了看清惠昕本、德異本、宗寶本正文的結構的差別，現僅列章目如下：



德異本在編排上比惠昕本有很大變動，內容也增加很多，其中「唐朝徵詔」(中宗詔、薛簡問法)取自《曹溪大師傳》，其它部分中以「參請機緣」、「南頓北漸」二章增益最多，大部分取自上書和《景德傳燈録》。書後附文中有「自唐開元元年癸丑歲示寂至大元至元二十七年庚寅歲，已得五百七十八年矣」等字，當是德異所寫。

然而德異自己並沒有說曾改編過《壇經》，祇是說把從「通上人」處得來的「古本」刊印。前面說這個古本可能是契嵩本，有沒有證據呢？不僅在德異本中可找到與契嵩《傳法正宗記》相同的內容字句，而且現存刊本《壇經》中有的很可能就是契嵩本。

明憲宗成化七年(一四七一)刊印的《六祖大師法寶壇經》(曹溪原本)的編排、內容與朝鮮流行的德異本完全一樣，正文的前面沒有德異的序，後面所附「師入塔後……」小字記事中也沒有一般德異本附記中的宋太祖、仁宗、神宗等的尊崇六祖的事蹟，沒有「大元至元二十七年……」的話。成化本前有憲宗御叙，其中說：「命廷臣趙玉芝重加編録，鋟梓以傳」。實際上不是重加改編。正文與德異本同，但既沒有德異的序，附記又不同，特別没有仁宗，神宗賜加謚號的記述，很可能就是契嵩本(編於宋仁宗至和三年(一〇五六))。

成化本此後多次重刊。清順治九年(一六五二)刊本所附譚貞默的跋文說：

只今《曹溪法寶壇經》原本完好現在。明代成化七年(一四七一)辛卯重刻於曹溪，有御

制序」；萬歷元年（一五七三）癸酉李見羅先生載刻有序」；萬歷四十四年（一六一六）丙辰本師憨祖（按，德清）從曹溪至匡廬（按，廬山）復刻於法雲寺，至今匡山誦習悉遵曹溪原本，不行宗寶改本。

據此，成化本刻於曹溪，被稱為「曹溪原本」，從明至清已印過四次。最後的清順治九年刻本，日本寶永三年（一七〇六）由阿州（今德島）書林中村忠兵衛翻印，今存。柳田聖山所編《壇經諸本集成》中收有此本。

近代丁福保《六祖法寶壇經箋注》（上海醫學書局，一九一九年刊）的「箋經雜記」說他藏有明正統四年（一四三九）黑口刊本《壇經》，書前法海的《略序》尚未改《緣起外紀》，正文共分九品：（一）悟法傳衣；（二）釋功德浄土；（三）定慧一體；（四）教授坐禪；（五）傳香懺悔；（六）參請機緣；（七）南頓北漸；（八）唐朝徵詔；（九）法門對示。實際上，第十品「付囑」仍有，没有單占一行而已。日本柳田聖山《壇經諸本集成》收有此種本。據此，此本後面記事中有宋仁宗、神宗崇奉事蹟及「大元至元二十七年……」等語。可以說正統四年本屬於德異本。

（6）宗寶本。成書於元至元二十八年（一二九一）。

這是明以後最流行的本子。明永樂《南藏》（密）、《北藏》（扶）、《嘉興藏》（扶）、房山石經（萬歷四十八年刻石）等都收此本，單刻本也多屬此本。

此本題「風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編」。《光孝寺志》卷六載歷代住持四十二人，其中無宗寶，但據碑文，宗寶曾為住山比丘。明藏（《嘉興藏》）本的編排是：

（1）德異撰《六祖大師法寶壇經序》（南藏無）

（2）契嵩撰《六祖大師法寶壇經贊》

（3）正文「行由第一」至「付囑第十」（南藏無品目，而且祇有主體部分，無「機緣」等四品）

（4）附録：

（甲）《六祖大師緣起外紀》，附「師墜腰石」等記事

（乙）歷朝崇奉事迹

（丙）柳宗元撰《賜諡大鑒禪師碑》

（丁）劉禹錫撰《大鑒禪師碑》

（戊）劉禹錫撰《佛衣銘並序》，附「師入塔後」記事

（己）宗寶跋文

宗寶在跋文中說：

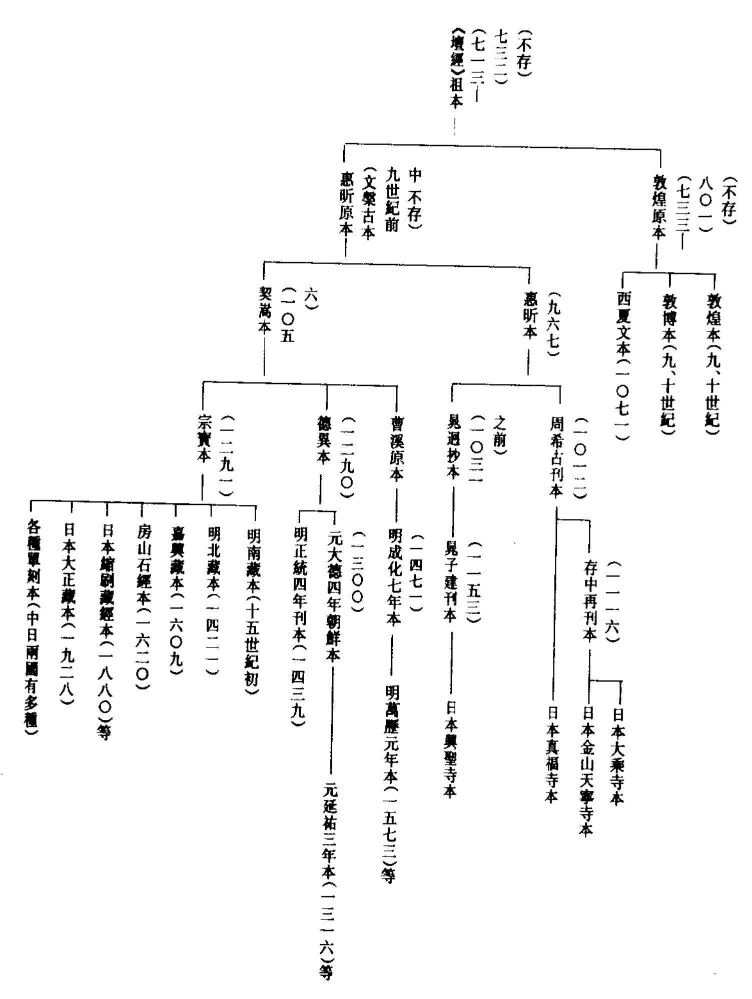
明教嵩公（按，契嵩受賜「明教大師」）常讚云：「天機利者得其深，天機鈍者得其淺」（按，此引自《壇經贊》）。誠哉言也。余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其板亦已漫

滅。因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。

看來宗寶看過契嵩的《壇經贊》，也有契嵩校編的《壇經》。大概契嵩本前面印有他的《壇經贊》。所說三本，也許是契嵩本、德異再刊本、惠昕本。到底如何，已難確證。如「復增入弟子請益機緣」，不好理解，因為至今不知元以前有缺此部分的本子。跋寫於至元辛卯，是至元二十八年（一二九一）。

與德異本相較，宗寶本没有重大變動。主要改變為：將品目由四字改為二字，如將「教授坐禪」改為「坐禪」等等（參前表）；割裂和合併品文，如將「悟傳法衣」分為「行由」、「般若」二品，把「法門對示」、「付囑流通」二品併為「付囑」一品；在段落的承接之處有增刪字句，如增「師示衆云」，或刪「總淨心念摩訶般若波羅蜜……」等句，也有改變前後次序，把正文改為小注的情況。如果德異本即為契嵩本的再刊本，那麼，宗寶本所用的底本應是契嵩本。這樣，對於宗寶本內容與德異本基本相同，宗寶本前既有德異的序，又有契嵩的《壇經贊》（有的衹有郎簡的序）的事實，就可以得到理解。

現將《壇經》諸本的演變用下表示之，括弧內的數字表示成書或始印的公元年號。


《壇經》祖本(七一三—七三二)(不存)
敦煌原本(七三三—八〇一)(不存)
惠昕原本(文粲古本九世紀前中不存)
敦煌本(九、十世紀)
敦博本(九、十世紀)
西夏文本(一〇七一)
惠昕本(九六七)
契嵩本(一〇五六)
周希古刊本(一〇一二)
晁迥抄本(一〇三一之前)
曹溪原本
德異本(一二九〇)
宗寶本(一二九一)
存中再刊本(一一一六)
日本大乘寺本
日本金山天寧寺本
日本真福寺本
晁子健刊本(一一五三)
日本興聖寺本
明成化七年本(一四七一)
明萬歷元年本(一五七三)等
元大德四年朝鮮本(一三〇〇)
元延祐三年本(一三一六)等
明正統四年刊本(一四三九)
明南藏本(十五世紀初)
明北藏本(一四二一)
嘉興藏本(一六〇九)
房山石經本(一六二〇)
日本縮刷藏經本(一八八〇)等
日本大正藏本(一九二八)
各種單刻本(中日兩國有多種)

《壇經》演變示意圖

四、《壇經》禪法思想略析

前面已經論述，《壇經》由說般若、授無相戒的主體部分和慧能自傳及教化弟子機緣的附屬部分組成。考察慧能的禪法思想，自然應以《壇經》的主體部分為依據，而以其它部分為參考。這裏所要考察的慧能的禪法思想，是指他對禪法的見解及其所依據的佛教理論。從《壇經》可以看到，慧能直接論證禪法的篇幅不大，而更多的是論證禪法所依據的佛教理論。慧能對禪法提出革新的見解，正是依據了他所發揮的佛教理論的。

下面主要根據敦博本《壇經》，並參照其它諸本，對慧能禪法思想略作解析。

（一）强調衆生皆有成佛的可能，皆可自修自悟——所謂「無相戒」

在慧能之前，佛教界通常用的小乘戒律有《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《四分律》，進入唐代以後，特別盛行《四分律》；大乘戒律最流行的是傳為後秦鳩摩羅什譯的《梵網經》（《菩薩戒經》）。

慧能所說的「無相戒」雖屬大乘戒法，但不見經律記載，是他獨創出來的。如果說慧能沒有利用任何已有的佛教資料，也是不符合事實的。

「無相戒」的全稱也許是「無相心地戒」。「心地」即「心」，也就是「佛性」。《壇經》中兩次引《菩薩戒經》(即《梵網經》)曰：

戒，本源自性清淨。

各本《壇經》皆把「戒」誤寫作「我」。其實，此語原出《梵網經·菩薩心地品下》，為：

吾今當為此大衆重說無盡藏戒品。是一切衆生戒，本源自性清淨。

前面還有一段話是：

爾時釋迦牟尼佛……為是中一切大衆略開心地法門……為此地上一切衆生、凡夫、癡暗之人，說我本盧舍那佛心地中，初發心中常所誦一戒：光明金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切衆生，皆有佛性。一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。

這裏所說的「光明金剛寶戒」、「佛性戒」，是說佛性是戒體，是戒的本源，是成佛的內在依據。禪宗北宗已授這種戒，稱之為「菩薩戒」、「淨戒」，如神秀所述《大乘無生方便門》(斯坦因二五〇三號)說：

菩薩戒，是持心戒，以佛性為戒性。心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順

佛性，是持菩薩戒。

這種以「佛性戒」為根本戒法的做法，當來自道信、弘忍的早期的禪宗。慧能的「無相戒」也就是這樣一種「佛性戒」、「持心戒」。因「佛性」是實相無相，「心」無相(《摩訶般若經·佛母品》：「衆生心是無相，佛如實知無相，自相空故」)，所以稱之為「無相戒」。慧能不是簡單地把「佛性戒」接受下來，而是有很大發展，主要是把它與傳統的「四弘誓願」、「懺悔」、「三歸依」融為一體，並且借助向僧俗信徒授無相戒，宣傳衆生皆有佛性，皆可自修成佛。

慧能的無相戒有四項內容：歸依自三身佛；四弘誓願；無相懺悔；自性三歸依戒。

授無相戒之始，慧能帶領信徒三唱：「於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛」。色身就是衆生之身。慧能認為佛經中所說的法、報、應三身佛，不在人身之外，人生來所具有的「自在法性」(「自性」、「佛性」)就是「清淨法身」。用現在的話說，慧能認為人生來就具有一種先天的道德屬性，是覺悟的根本依據，此即法身。慧能對化身、報身的解釋有含混不清之處。大意是說，依所具有的法性(法身)進行考慮，或念善，或念惡，這種功能為化身。而念善，將有好的報應，此為報身。所謂歸依，就是歸依人身自心所具的法、報、應三身佛，而不是身體。他說：

自悟自修，即名歸依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸依也。

可以說，如果堅信自己本具佛性，自己與佛無根本差別，這就做到了歸依自身三身佛。

「四弘誓願」是：「衆生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成」，原是菩薩為「上求菩提，下化衆生」所發下的誓願。對此，慧能做出了新的解釋：

衆生無邊誓願度，不是慧能度。善知識，心中衆生，各於自身自性自度。何名自性自度？自色身中，邪見煩惱、愚癡迷妄，自有本覺性。只本覺性，將正見度。既悟正見般若之智，除却愚癡迷妄，衆生各各自度。

「本覺」即是真如、法身（見《大乘起信論》）。「本覺性」即佛性。是說衆生本有佛性，只要領悟般若智慧，斷除世俗情欲和見解，即可自己擺脱生死苦惱，而渡到涅槃彼岸境界。

其它三誓願是：

煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。法門無邊誓願學，學無上正法。無上佛道誓願成，心常下行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。

可簡單歸結為自修，自學，自悟成佛。

所謂「無相懺悔」，是要信徒對自己的身、語、意三業所造下的罪過，從內心真正懺悔，永不再犯。與其它宗派不一樣，這種無相懺悔既沒有普請禮讚十方諸佛菩薩名號、誦經咒等儀式，也不要求在佛像前「發露懺悔」或念懺悔文，祇是「前念後念及今念，念念不被愚迷染」，斷除一切導致

惡行的各種矯誑、嫉妒等「雜心」。之所以稱「無相懺悔」者，是因為强調心性（「自性懺」）的緣故。

傳統的「三歸依戒」是講歸依佛、法、僧三寶。信徒入教要受三歸依戒，有些懺法儀式的最後有唱三歸依的項目。但慧能講的是「無相三歸依戒」，是授無相戒的組成部分。他說：

> 佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊（按，指佛）。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛者，名離欲尊（按，指法）。曰心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名衆中尊（按，指僧）。

這樣，便把自心歸依覺、正、淨代替了歸依佛、法、僧，把對外的信仰轉為對自己心性（佛性）的信仰。《壇經》說：

> 經中只言歸依佛，不言歸依他佛；自性不歸，無所依處。

「戒」，是梵文 śīla 的意譯，意為「慣行」，轉為「行為」、「習慣」、「道德」等。一般指為僧俗信徒制定的戒規，用以防非止惡。戒有戒體、戒相的說法。戒相指各種具體戒條，如五戒、八戒、比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒等。關於戒體，不同學派或宗派有不同的解釋。它的原意是受戒時心中接受戒法，產生一種防非止惡的精神功能，實指對於戒法的信念和奉持戒法的意志。《四分律行事鈔資持記》卷上一下：「戒體者，所謂納聖法於心胸。」慧能的「無相戒」，大概祇是向信衆授戒體的一種獨特戒法。强調佛性為戒體、戒之清淨本源，教人堅定主觀信仰，相信佛不在

外而在每個人心性之中，説自修自悟可以成佛，就構成了「無相戒」的主要内容和特色。

(二)主張頓教法門，説一悟即至佛地

慧能的禪法理論有兩大佛學理論來源，一是般若學説，一是涅槃佛性學説。他從般若學説吸收空觀本體論和觀察世界的方法論——二諦論和不二法門；又從涅槃佛性學説中吸收人人皆可成佛的佛性論，然後加以變通融合，構成自己的禪法體系。

在《壇經》主體部分中，在授無相戒之後是説摩訶般若，佔有相當大的篇幅。慧能講般若，是把般若之智和佛性，把空觀和心性之有，密切結合起來。般若學説講諸法性空，一切皆空，否定世俗世界和一切世俗認識的真實性，慧能則把般若的「空」與心性等同。説：

何名摩訶？摩訶者，是大，心量廣大，猶如虚空……虚空能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。性含萬法，是大，萬法盡是自性。見一切人及非人、惡之與善、惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶如虚空，名之為大。此是摩訶行。

因為人們對周圍世界和人際關係的看法由心(感覺思維功能)決定，一切善惡行為也由心決

定，所以可以說「萬法盡是自性」；但心並不因為不捨離一切而受到「染著」，這樣，它又猶如「虛空」。因此，空不是空外境，而是指心的一種超然於萬物的境界。慧能既批評修持空觀禪定（「空心禪」）的人是「落無記空」（按，無記，意為不可判斷）；又批評衹是「口念」或「空心不思」，而不按般若學說修行的人。

慧能强調把般若智慧貫徹到日常思慮之中。他說：

何名般若？般若是智慧。一切時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚，即般若絶；一念智，即般若生。

迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真有（智慧）。念念若行，是名真有。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡。一念修行，法身等佛。善知識，即煩惱是菩提。前念迷即凡，後念悟即佛。

他認為在日常修行中可以達到認識的飛躍，衹要一念覺悟，就可在現實成佛。「即煩惱是菩提」，是說雖在生死煩惱之中也可達到覺悟，與後面所說：

迷人問於智者，智人與愚人說法，令愚者悟解心開。迷人若悟解心開，與大智人無別。故知不悟，即佛是衆生；一念若悟，即衆生是佛。

是大體一個意思。强調衆生與佛沒有根本差別，關鍵是悟與不悟。

那么，什么是悟呢？「識心見性」是悟。慧能的解脱論是以此為歸結的。他說：

般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念，無憶，無著。莫起雜妄，即是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。

但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性入般若三昧。

般若之智亦無大小，為一切衆生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，一切邪見煩惱塵勞衆生，當時盡悟，猶如大海納於衆流，小水大水合為一體，即是見性。

一切萬法盡在自身心中。何不從於自心頓見真如本性。《菩薩戒經》云：戒，本源自性清淨。識心見性，自成佛道。《淨名經》云：即時豁然，還得本心。

汝若不得自悟，當起般若觀照，刹那間，妄念俱滅，即是自善知識，一悟即至佛地。自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。

其大意有二：一是人自具佛性本心，它本清淨，但被世俗「妄念」掩覆，不得顯現；二是借般若智慧觀想主客觀世界，清除各種取捨執著（情欲、世俗觀念），認識自己本有佛性，即可立即達到佛的境界。

慧能所說的「一悟即至佛地」，是頓悟。所謂「令學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟」，是强調從自心頓悟，而不是頓悟外在的什么的。

慧能認為，佛法自身没有頓漸之分，衹是人的素質有利鈍之別。「迷自漸勸，悟人頓修」，是謂没有領悟自心本有佛性的人，應予循次勸勉，而一旦領悟這點，即可頓修成佛。

弘忍死後，神秀在以長安、洛陽兩京為中心的廣大北方地區很有影響。張説的《大通禪師碑銘》(《全唐文》卷二三一)説他生前曾被「推為兩京法主，三帝門師」。「三帝」指武則天、中宗、睿宗(公元八六四、七一〇年兩次即位為帝)。神秀禪法主張觀心看浄，「時時勤拂拭」，漸悟。人們看到慧能，神秀禪法的不同，稱「南能北秀」。在《壇經》弟子機緣部分有這樣一段話：

法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以漸頓？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓，法無頓漸，人有利鈍，故名漸頓。

這段話與前述慧能見解一樣。

慧能主張自修頓悟，但並不否認師友教誨的重要性。他説：

若不能自悟者，須覓大善知識示道見性。

何名大善知識？解最上乘法，直示正路，是大善知識，是大因緣。所為化道，令得見佛。一切善法，皆因大善知識能發起。故三世諸佛、十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須

得善知識示道見性。若自悟者，不假外求善知識；若取外求善知識，望得解脱，無有是處。識自心内善知識，即得解脱。

「善知識」意為「善友」，即懂佛法的師、友。慧能認為，在一個人自悟之前必須有善知識給以教誨指點，懂得自具成佛的内因——佛性，在一旦領悟到這個道理時，就應靠自修自悟了。

(三)寄坐禪於自然無為和日常生活之中——所謂「無念為宗」

戒、定、慧是佛教的三學，包籠全部佛法。從整體上看，三者有機聯繫，構成佛法全體。但三者又各有相對的獨立性，有自己的内容和特色。對此，慧能似乎也承認，但他有個前提，即對没有覺悟自性的人來説才有戒、定、慧的差别，而對覺悟自性的人來説，三者是等同的。《壇經》中有一段記載神秀弟子志誠與慧能的對話：

大師謂志誠曰：「吾聞汝禪師教人唯傳戒定慧。汝和尚教人戒定慧如何？當為吾説。」

志誠曰：「秀和尚言戒定慧：諸惡不作名為戒，諸善奉行名為慧，自浄其意名為定，此即名為戒定慧。彼作如是説，不知和尚所見如何？」

慧能和尚答曰：「此説不可思議。慧能所見又别。」

志誠問：「何以別？」

慧能答曰：「見有遲疾。」

志誠請和尚說所見戒定慧。

大師言：「汝聽吾說，看吾所見處：心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性慧。」

大師言：「汝師戒定慧勸小根智人，吾戒定慧勸上智人。得悟自性，亦不立戒定慧。」

志誠言：「請大師說不立如何？」

大師曰：「自性無非無亂無癡，念念般若觀照，常離法相，有何可立？自性頓修，亦無漸次，所以不立。」

按照神秀的解釋，「戒」是「諸惡不作」，「慧」是「諸善奉行」，是對行為的約束，規范，衹有「自淨其意」的「定」，才是制約心理活動的。按照這個說法，在修持禪定的活動之外，人們還應當從事誦經、造寺、造佛像及各種善行的。這正是慧能所反對的。

慧能所說的「心地」無非、無亂、無癡，不是指的三個物件，恰恰指的是「佛性」本身。所謂「自性戒」、「自性定」、「自性慧」，無非是說佛性本身就是戒、定、慧，它們為人的心性所本有。雖然沒有覺悟之前對此不知，一旦通過般若之智的觀想，使佛性從有相的「迷妄」中顯現，就會認識到這

點。這種看法與前引的「三世諸佛、十二部經，在人性中本自具有」，是一致的。

慧能對禪法的解釋正建立在以上介紹的佛教理論之上。

「定」，梵文Samādhi，音譯「三昧」、「三摩地」，指心專注一境而不散亂的精神狀態，修習者以特定方法達到這種狀態，以思悟某些佛教義理，獲得特定智慧。在中國，「定」往往與「禪」連稱，稱做「禪定」。其實，「禪」雖屬「定」，但實際已比一般的「定」進一級，不僅要心注一境，而且要思維審慮。「禪」的梵文是Dhyāna，也意譯為「靜慮」、「思維修」、「棄惡」、「功德叢林」等。因為二者前後緊密連接難分，一般合稱「禪定」。隋朝淨影寺慧遠《大乘義章》卷十三說「禪定」有七種名稱：「一名禪；二名為定；三名三昧；四名正受；五名三摩提；六名奢摩他；七名解脱，亦名背捨。」其實除禪、定二名外，其它不過是它們的不同音譯和意譯而已。修持禪定一般取打坐姿勢，故也稱「坐禪」。坐禪要觀想佛教道理，因此也稱「禪觀」。由於禪觀內容不同便有種種觀法，如不淨觀、慈悲觀、因緣觀、四諦觀、空觀、中道觀、唯識觀；天臺宗有空假中「三觀」，華嚴宗有法界觀等等。佛教信徒認為通過修持禪觀能得到各種相應的智慧，因此對禪定十分重視。後秦鳩摩羅什的弟子僧叡說：「禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也」，又認為「無禪不智，無智不禪，然而禪非智不照，照非禪不成」(《關中出禪經序》，載《出三藏記集》卷九)；東晉慧遠說：「三業之興，以禪智為宗」，「禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照」(《廬山出修行方便禪經統序》，同上)。雖然二者相

輔相成，但禪是禪，智是智（一般「智」也當「慧」講，合稱「智慧」）。

從菩提達摩來華，到以後禪宗祖師，都把修習禪定置於首位，認為此可囊括一切修習法門。達摩重壁觀「理入」（觀真如實相、真性。見《續高僧傳》本傳）。四祖道信教人依《楞伽經》「諸佛心第一」和《文殊說般若經》「一行三昧」，「即念佛心是佛，妄念是凡夫」，要門弟「坐禪看心」，說「努力勤坐，坐為根本」（見《楞伽師資記》和《傳法寶紀》）五祖弘忍說：「但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現」（《最上乘論》，載朝鮮《禪門撮要》）；或要人在空中、心中「看一字」，進而看「清淨法身」（《楞伽師資記》）。 慧能的同學神秀教人「觀心」，在禪觀中「除三毒」，「浄六根」（《觀心論》，載朝鮮《禪門撮要》）；又主張看心看浄，說：「看心若浄，名浄心地」，「向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用浄心」，「看浄細細看，即用浄心」，認為「一念浄心，頓超佛地」（《大乘無生方便門》，斯坦因本二五〇三）。

慧能對禪法的看法不僅與傳統禪法不同，與早期禪宗禪法、北宗禪法也有很大不同。這些不同之處，可以說是他的革新。

首先，慧能認為「定、慧等」，是說禪定與智慧是不一不二的。

善知識，我此法門，以定慧為本。第一勿迷言慧定別。慧定體不一不二，即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識，此義即是定慧等。

> 善知識，定慧猶如何等？如燈光。有燈即有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。

這裏所說的「慧」，是指對佛教義理的理解。他反對把定、慧分開的傳統觀點，說「莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別」。實際是反對口說佛教義理而不認真實踐的現象，所謂「作此見者，法有二相：口說善（按，指慧），心不善（按，指定），慧定不等」，就是指此。按照慧能的說法，「定」也不一定有固定的儀規，當領悟義理之時，「慧」本身就是「定」；反過來，修「定」之時，「定」也就是「慧」。自然，慧能對智慧有自己的理論，最高智慧莫過於「識心見性」了。

其次，慧能強調自己的禪法是「立無念為宗，無相為體，無住為本」。概言之，慧能是以佛教所表述的真如（實相、佛性）作為自己禪法效法的依據的。因為真如佛性無生無滅，超言絕象，自然是無念、無相、無住的。讓我們結合《壇經》原文再作進一步解釋。

> 善知識，我此法門從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。何名為（相）無相？於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念、念念相續，若一念斷絕，法身即離色身，念念時中，於一切法上無住；一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住，即無縛也。此是以無住為本。善知識，外離一切相。但能離相，性體清淨，是以無相為體。於一切境上不染，名為無念。於自念上離境，不於法上生念。莫

百物不思，念盡除却。一念斷即死，別處受生……是以立無念為宗。即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊（按，指眼耳鼻舌身意六識）從六門中走出，於六塵（按，指色聲香味觸法）中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絶，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念頓法者，至佛位地。

自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。

可見，在「無念」、「無相」、「無住」中，「無念」是個總概念。「無念」不是什麼也不想，什麼也不念，而是照樣生活在現實社會環境中，無論對什麼事物，什麼對象，都不產生貪取或捨棄之念頭，没有執意的好惡美丑觀念。把「無念」分開來講，「無者離二相（按，有無、斷常等皆為二相，此皆為「不二法門」所不許）諸塵勞，念者念真如本性。真如是念之體，念是真如之用」。是說「無念」所要否定的是把事物的兩個方面絶對對立的見解，而並不是連真如本性也不念，這種念是以人心本具的真如本性為體的。如果像有人所理解的那樣，什麼也不思不想，慧能認為這是錯誤的，「一念斷即死」，「一念斷絶，法身（實指靈魂）即離色身」，說提倡這種禪法是「謗經法」的。

「無相」是反對執著名相（語言概念、形象）；「無住」是反對執固定的見解和產生特定的心理趨向。二者實為「無念」所包含。實際上，「無念」不僅是指導坐禪的原則和方法，而且是修行所要達到的最高境界，所謂「悟無念頓法者，至佛位地」。神會在《南宗定是非論》中對此有進一步的發揮，他說：

> 云何不取於相？所謂如如。云何如如？所謂無念。
>
> 起心既滅，覺照自亡，即是無念。是無念者，即無一境界。如有一境界者，即與無念不相應。

這裏所說的「無念」與佛教所描述的「真如」、「實相」完全一致，是修行所達到的精神境界。

那麽，修行是否一定要依固定程式進行坐禪呢？當然不是。不論在家出家，祇要直探心源，自修自悟，對一切沒有「執著」，那么，一切時候的行住坐卧皆為坐禪。《壇經》說：

> 此法門中何名坐禪？此法門中一切無礙，外於一切境界上，念不起為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，内不亂曰定。外若著相，内心即亂；外若離相，内性不亂。本性自淨自定，只緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，内不亂即定。外禪内定，故名禪定。《維摩經》云：即時豁然，還得本心。

可見，「坐」不是原來意義上的「坐」（打坐，結跏趺坐），而是「念不起」；「禪」也不是原來意義

上的「禪」(禪定，静心思維)，而是「見本性不亂」。「念不起」和「見本性不亂」，或者「外離相」和「內不亂」，皆是特種認識境界，無非是相信即心是佛，而不受周圍環境的影響。

自從四祖道信倡導《文殊説般若經》上所説的「一行三昧」以來，在禪宗内部，把「一行三昧」看作是一種重要禪法。北宗神秀受武則天召見，武則天問他依何經典修行，答：「依《文殊説般若經》一行三昧。」那么，何為「一行三昧」呢？「一行」是指一直連續修持的意思，「三昧」是禪定，合起來是一直連續修持的禪定。據《文殊説般若經》卷下，「一行三昧」是在禪定中「不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，端身正向，能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去未來現在諸佛」，然後領悟「法界一相」。道信進一步提出「念佛即是念心，求心即是求佛」(《楞伽師資記》)。然而，要修「一行三昧」，自然意味着連續静坐修禪。對此，慧能提出不同的見解，認為祇要「常行直心」，那麼任何時候，無論采取何種姿勢，進行任何活動，都可以稱之為「一行三昧」。他説：

一行三昧者，於一切時中行住坐卧，常行直心是。《净名經》云：直心是道場，直心是净土。莫行心諂曲，口説法直，口説一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執着，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。

「直心」一詞原出於《維摩經》。其〈佛國品〉説「直心是菩薩净土」，僧肇解釋説：「直心者謂質

直無諂，此心乃是萬行之本。」〈菩薩品〉說「直心是道場，無虛假故」，僧肇解釋說：「直心者，謂內心真直，外無虛假，斯乃基萬行之本，坦進道之場也。」道生解釋說：「以無虛假為懷者，必得佛也。」（僧肇《注維摩經》）用現代語表述，「直心」是坦誠正直之心。實際，從《壇經》本意來說，「直心」是一種對任何事物無所愛惡，無所取捨的自然無為的立場和態度。馬祖道一（七〇九—七八八）曾說：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。只如今行住坐卧，應機接物盡是道。（《景德傳燈録》卷二十八）

這個「平常心」看來就相當於慧能的「直心」，也就是前面講的「無念」的精神狀態。祇要保持這種「直心」，行住坐卧是坐禪，運水搬柴是坐禪，一切日常生活皆為坐禪，也皆是道之所在。因此慧能批評靜坐不動的禪法是「障道因緣」；人既然非同「無情」之物，怎可長坐不動呢？他特別批評北宗「看心看淨」的禪法，認為：

若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，却生淨妄。妄無處所，故知看者，看却是妄也。淨無形相，却立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，却被淨縛。若修不動者，不見一切人過

患是性不動；迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心看淨，却是障道因緣。

大意是說，坐禪看心(觀心)，這個心是世俗的「妄心」(與「真如之心」相對)，它本身虛幻無實，哪裏可以看到？如果看淨，人性本淨，淨無形相，把它作為看的對境，就等於立一個「淨相」，這也是一種迷妄——「淨妄」，反而被它所束縛。不見別人的過錯是符合心性不動的要求的，但如果祇是坐禪不動，而說人是非，也是違背佛道的。「看心看淨」的禪不僅不能使人解脫，反而妨礙人們達到覺悟。宗寶本《壇經》載慧能一段批評神秀「住心觀淨，長坐不卧」禪法的話，說：「住心觀淨是病非禪，長坐拘身於理何益？聽吾偈曰：生來坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨頭，何為立功課！」十分形象地表述了慧能的禪法主張。至於此是否慧能原話，可不管它。

(四)關於不二法門與慧能禪法

惠昕本《壇經》有一段話：

大師出世，行化四十年。諸宗難問，僧俗約千餘人，皆起惡心難問。師言：一切盡除，無名可名，名於自性；無二之性是名實性。於實性上建立一切教門，言下便須自見。

這自然是弟子所加，問題是其中關於「無二之性」的「實性」是慧能禪法基礎的說法是否符合

實際?從《壇經》來看,此說是有根據的。

前面在介紹慧能經歷時曾引《曹溪大師傳》,對慧能論述「佛性是不二之法」作了介紹。慧能據《涅槃經》認為佛性非常非無常,非善非不善,並說「無二之性」即是實性、佛性,也就是禪。

「無二」也就是「不二」,是《般若經》、《維摩經》提倡的一種佛教思維方法和修行原則。《維摩經·入不二法門品》載有對「入不二法門」的三十三種回答。後秦鳩摩羅什在解釋中說:「萬法之生必從緣起,緣起生法多少不同,極其少者,要從二緣……然則有之緣起,極於二法;二法既廢,則入於玄境。亦云二法門攝一切法門。」(僧肇《注維摩詰經》)所謂二法是指生滅、垢淨、善不善(惡)、斷常以及生死與涅槃、煩惱與菩提之類,或稱之為「二邊」,指互相對立的兩方(事物、概念)。「入不二」是既不是此方,也不是彼方,如非空非有,非常非非常,非善非不善,以及一相即是無相,色即是空,無明實性即是明,世間即是出世間等等,都是入不二法門。「不二入」與「中道」、「中觀」大體上同義。在佛教解脫論上,不二入法門具有重要意義,它在邏輯上縮短了世間和出世間、在家和出家的距離,有助於佛教向社會各階層發展。

從慧能禪法來說,佛性論確實是其重要理論基礎。即從「實性無二」、「佛性是不二之法」來說,《壇經》中也有有很多不二入、無二的說法,如:

定慧體不一不二(敦煌本作「定慧體一不二」)。

燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無兩般。

法無頓漸。

無相者於相而離相；無念者於念而不念；自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。

即煩惱是菩提。

前念迷即凡，後念悟即佛。

無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處。

淨性在妄中，但正除三障。

法元在世間，於世出世間；勿離世間上，外求出世間。

迷即佛衆生，悟即衆生佛；愚癡佛衆生，智慧衆生佛。

淫性本是清淨因，除婬即無淨性身。

這些都是慧能禪法思想的重要內容，構成了慧能南宗的主要特色。據此，人的自性（佛性）雖是清淨的，但又不離現實的「見聞覺知」，不離世俗情欲；雖修行求「出世間」，但又不離現實社會；衆生與佛本無根本差別，祇在迷悟之間，等等。至於慧能所說三科法門（五蘊、十八界、十二入（處））和三十六對法（即一一相對，如天地、日月……有為無為、色空、動靜、凡聖、煩惱菩提等等），不外

是為了說明「自性含萬法」和無二的法門。慧能說：

舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。

如別人說淨，則應對說淨垢不二；說佛，則可回答佛衆生無別；說相，則應說非相非無相，等等。實際上把一方說成是另一方時，是有條件的。如衆生與佛，祇有「識心見性」時衆生才是佛，反之佛是衆生。然而這種說法可以給信徒以修行的信心，如慧能向信徒講西方極樂世界就在眼前時，就說：「若悟無生頓法，見西方只在剎那」，信徒們報之以「讚聲徹天」。慧能向弟子們囑付，如果用三科三十六對法進行說法，就「不失本宗」。可見此「無二」法門在慧能禪法體系中的地位。

慧能所建立的禪法，使佛教進一步世俗化，修行方法簡易化，不提倡讀經，也不強調坐禪，從而有利於佛教向更廣的範圍傳播，擴大影響。唐末以後，慧能的南宗迅速取代了神秀的北宗而盛行全國，成為中國封建社會後期上層建築中一個影響很大的佛教宗派。

〔一〕宇井伯壽提到的西夏文《壇經》殘本六葉，是北京圖書館一九二九年購藏的，一九三二年《國立北平圖書館刊》四—三的《西夏文專號》刊載了羅福成的釋文和照片三張。此外，龍谷大學藏有西夏文《壇經》殘

片一葉，發表於《西域文化研究》第四《中亞古代語文獻》（一九六一年法藏館版）圖版四十一，據考證，此葉與北京圖書館所藏六葉相接。

〔二〕關於大乘寺本和金山天寧寺本的介紹，見椎名宏雄所寫的文章，載於《印度學佛教學研究》二三卷二號（一九七五年三月）。

〔三〕一九三四年鈴木大拙與公田連太郎用石井光雄收藏的敦煌寫本《神會語録》為底本，校之以胡適《神會和尚遺集》（一九三〇年亞東圖書館版）中的「神會和尚第一殘卷」（伯希和三〇四七前半），出版校訂本《荷澤神會禪師語録》。此録前缺，中間比胡適本略詳，後附從達摩到慧能的六祖師傳和《大乘頓教頌並序》為胡適本所無。尾部有沙門寶珍、判官趙看琳的校勘記，謂完成於唐貞元八年（公元七九二年。）

〔四〕Philip B. Yampolsky, the Platform Sutra of the Sixtl Patriarch – the text of the Tun – Huang Manuscript – Columbia University Press NewYork and London, 1967.

〔五〕Wing – tsit Chan, the Platform Scripture – the basic Classic of Zen Buddhism – st Joh' us University Press NewYork, 1963.

〔六〕一九八三年臺灣正聞出版社再版。本文所引，據此新版書。

〔七〕錢穆、印順等人的文章，可見由釋道安監修、張曼濤主編的《現代佛教學校業刊〔一〕·六祖壇經研究論文集》（臺灣大乘文化出版社一九七六年版。）

〔八〕參見日本大東出版社刊《敦煌佛典和禪》（一九八〇年）所載柳田聖山《總説》。

〔九〕見川上天山《西夏語譯六祖壇經》，載一九三八年《支那佛教史學》二——三，另附録在柳田聖山主编《六祖壇經諸本集成》(中文出版社，一九七六年版)。日本龍谷大學所藏西夏文《壇經》殘葉一件，據考證與北京圖書館所藏葉片相接，其圖片見《西域文化研究》第四(法藏館一九六一年版)圖版四一。

〔一〇〕見圓仁《入唐新求聖教目録(承和十四年)》載《大正藏》卷五十五。此《壇經》也有的誤題「沙門入法譯」。

〔一一〕見圓珍《福州温州臺州求得經律論疏記外書等目録》，載《大正藏》卷五十五。圓珍其它的目録作《曹溪能大師壇經》一卷。

〔一二〕晁公武《郡齋讀書志》(衢州本)卷十六載録《六祖壇經》三卷(袁州本作二卷)，題：「右唐僧惠昕撰，記僧盧慧能學佛本末」。馬端臨《文獻通考·經籍考》轉録之，但將「惠昕」寫作「惠眇」。日本永超在寬治八年(一〇九四)編的《東域傳燈目録》記載有《六祖壇經》二卷，下注曰：「惠能作。疑惠能資惠忻(昕)作歟？又下卷可(有？)惠昕云云。」

〔一三〕日本近年發現的名古屋真福寺所藏《六祖壇經》是這種刊本的抄寫本。抄寫年代為日本的南北朝時代(一三三六——一三九二)。此本在前面有惠昕的序，後有大中祥符五年歲次壬子十月八日周希古的叙，謂「乃勸諸善識(原作「諦」)，印經受持」。見石井修道《真福寺文庫所藏的〈六祖壇經〉介紹》(載一九七九年十一月《駒澤大學佛教學部論集》第十號)。

〔一四〕日本石川縣大乘寺所藏《六祖壇經》為此本的抄本。當抄寫於十三世紀。書前有宋政和六年丙申元

旦比丘存中的序，謂「謹再刊傳，庶幾學者悟其本焉」。見一九四二年鈴木大拙校訂《韶州曹溪山六祖壇經》及附録（岩波書店刊）。

〔一五〕日本京都興聖寺發現此《壇經》的覆刻本（五山版）。書前有惠昕的序和晁子健的刊記。晁子健謂此書原是其七世祖文元公（胡適考證是北宋文學家晁迥）的遺物，書後有其自題：「時年八十一，第十六次看過」。參照晁迥的其它事跡，他看過第十六次題字時是天聖九年（一〇三一），晁子健説在南宋紹興二十三年（一一五三）將此本刻於蘄州。

〔一六〕此據《曹溪大師傳》。此傳中無慧能從客聽《金剛經》之情節，謂：「至咸亨元年，時惠能大師，俗姓盧氏，新州人也。少失父母，三歲而孤……其年大師游行至曹溪」。這裏明言父母雙亡。可能據慧能曾自述，他到曹溪是在母親死亡以後。《壇經》各本均言慧能聽《金剛經》後立即安置養母事宜，北上投弘忍。此當為略述。從慧能初會弘忍的答問來看，他對佛法，特別是涅槃佛性學説早有了解，故《曹溪大師傳》所述慧能去黄梅前在曹溪從無盡藏尼學《涅槃經》等情節是可信的。關於其母，慧能從黄梅受法回來後，任何資料没有講他探母之事，《曹溪大師傳》雖説「少失父母」有誤，但他去黄梅前父母雙亡是可信的。

〔一七〕也簡稱《最上乘論》、《一乘顯心論》。敦煌寫本中有斯坦因二六六九、三五五八、四〇六四，伯希和三四三四、三五五九、三七七七，北京圖書館「宇」〇四，日本大谷大學圖書館本。此外，朝鮮《禪門撮要》也收有此文。鈴木大拙《少室逸書及解説》收有北圖所藏敦煌本的校訂本。

〔一八〕據《楞伽經》卷二、卷四的《一切佛語心品》第一之二及之四。認為如來藏自性清淨，但被「陰界入垢心所纏，貪欲恚癡，不實妄想、塵勞所污」，又說「如來之藏是善不善因，能徧造一切趣生……為無始惡習所薰，名為識藏」；「甚深如來藏，而與七識俱」。這樣，如來藏既是一般所謂的六識，又是第八識，即為不離煩惱的「妄心」。而從體上講，它又是佛性、真如。慧能所說的「心」，在不同場合靈活地運用這些含義。

〔一九〕原文曰：「高貴德王菩薩摩訶薩白佛言：世尊，若犯重禁，謗方等經，作五逆罪、一闡提等有佛性者，是等云何復墮地獄……斷善根時所有佛性云何不斷？……世尊告光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩言……善根有二種：一者內，二者外，佛性非內非外，以是義故佛性不斷；復有二種：一者有漏，二者無漏，佛性非有漏非無漏，是故不斷；復有二種：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷……」（卷二十二）慧能所說的「善」、「不善」一段，以及「是為不二」，是自己據經意所加。

〔二〇〕原文：「若言無明因緣諸行，凡夫之人聞已分別生二法想：明與無明，智者了達其性無二，無二之性即是實性；若言諸行因緣識者，凡夫謂二：行之與識，智者了達其性無二，無二之性即是實性……」（卷八。）

〔二一〕見中川孝《禪的語録·六祖壇經》（築摩書房一九七六年版）（一）之注。

〔二二〕子牟，見《莊子·讓王第二十八》：「中山公子牟謂瞻子曰：身在江海之上，心居乎魏闕之下……」謂雖身居江海，但心不忘朝廷。

「遠公」，指東晉慧遠（三三四—四一六），「虎溪」是他所居東林寺門前的溪名。《高僧傳》卷六本傳載：「自遠卜居廬峰三十餘年，影不出山，跡不入俗，每送客游履，常以虎溪為界耳。」

〔二三〕原作「則天至景龍元年十一月」，誤。武后死於神龍元年（七〇五）十一月，中宗在一月已經即位。

〔二四〕關於張昌期，見《舊唐書》卷七十八《張行成傳》附張易之、昌宗傳及卷九十一《桓彥範傳》。

〔二五〕《曹溪大師傳》作神龍三年十一月十八日。按此年九月改元「景龍」，不會有「神龍三年十一月」。據《祖堂集》：「神龍元年……其後勅下賜寺額重（中）興寺及新州古宅造國恩寺。」因此，以「中宗時」標明時間即可，具體年代已不可考。

法泉寺之名亦見於《東征傳》。鑒真和尚（六八八—七六三）第五次東渡失敗漂流至海南島，天寶九載（七五〇）歸途經韶州，「乘江七百餘里，至韶州禪居寺，留住三日。韶州官人又迎引入法泉寺，乃是則天為慧能禪師造寺也。禪師影像今現在」。

〔二六〕《神會語錄·慧能》謂慧能居漕溪四十年；《歷代法寶記》謂《至韶州漕溪四十餘年開化》；《圓覺經大疏鈔》卷三之下謂「能大師說法三十七年」；《曹溪大師傳》謂「受戒開法度人三十六年」；《祖堂集》謂「住世說法四十年」，等等。實際上，從慧能離開弘忍，可以說已開始說法傳教，大庾嶺度惠明是他第一次說法「度人」。

〔二七〕參《大宋僧史略》卷上「立壇得戒」、卷下「方成戒壇」條。

〔二八〕《釋門正統》卷八「義天傳」：「遼國曾令義學沙門詮曉等再定經錄，《六祖壇經》、《寶林傳》皆被焚。」

《續藏經》二乙，三一四五一）另可見《佛祖統紀》卷十四。

〔二九〕原載一九四五年七月三十一日重慶出版《東方雜志》第四十一卷第十四號，後收入臺灣大乘文化出版社出版的《六祖壇經研究論文集》（《現代佛教學術叢刊①》）。

〔三〇〕載一九七一年臺灣出版《海潮音》五二—二—三，後載入《六祖壇經研究論文集》（詳前）。

〔三一〕《釋氏稽古略》卷三：「貞元十七年（八〇一）建康沙門慧炬、天竺三藏勝持，編次諸祖傳法記識及宗師機緣為《寶林傳》。」《寶林傳》原有十卷，今僅存七卷，見《宋藏遺珍》。

〔三二〕請參考胡適《壇經考之二》（載《胡適文存》第四集，並可見《胡適禪學案》第一部）、日本柳田聖山《初期禪宗史書的研究》（法藏館一九六七年版）第五章。

〔三三〕見鈴木大拙（貞太郎）、公田連太郎校訂《六祖壇經（興聖寺本）》及其《解說及目次》附胡適《壇經考之二》、《胡適禪學案》第一部《壇經考之二》。

〔三四〕此當取大意。《大涅槃經》卷三十九載：「爾時衆中復有梵志，名曰先尼。復作是言：瞿曇有無耶？如來默然。……先尼言：瞿曇：我法中我則有二種：一作身我，二者常身我。為作身我，修離惡法，不入地獄，修諸善法，生於天上。佛言：善男子，如汝說我遍一切處。如是我者，若作身中，當知無常；若作身無，云何言遍？（先尼言）：瞿曇，我所立我，亦在作中，亦是常法。瞿曇，如人失火，燒舍宅時，其主出去，不可說言舍宅被燒，主亦被燒。我法亦爾。而作此身雖是無常，當無常時，我則出去，是故我我，亦遍亦常。」

先尼，梵文Seuika，又作西爾迦、霰尼。外道名，意譯為「有軍」、「勝軍」。

〔三五〕高麗傳本《六祖壇經》附知訥之跋文，中說：「細詳本文，亦有身生滅，心不生滅之義。如云：真如性自起念，非眼耳鼻舌能念等，正是國師所訶之義。」（見柳田聖山編《壇經諸本集成》之五）。

〔三六〕參柳田聖山《初期禪宗史書的研究》（法藏館一九六七年版）第三章第七節，但作者最後認為慧忠批評的實為牛頭宗的佛性學說，《景德傳燈録》所載志道的話當為假託。此點筆者難能同意。

〔三七〕間引自宇井伯壽《第二禪宗史研究》（日本岩波書店一九四二年版）所載《壇經考》。

主要參考書目

《敦煌出土六祖壇經》鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版
《壇經校釋》，郭朋，中華書局一九八三年版
《興聖寺本六祖壇經》鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版
《韶州曹溪山六祖壇經(大乘寺本)》鈴木大拙校訂，日本岩波書店一九四二年版
《六祖壇經》(《世界的名著》續三)日本中央公論社一九七四年版
《六祖壇經》(《禪的語録(四)》)中川孝著，日本築摩書房一九七六年版
《六祖大師法寶壇經》(《嘉興藏》本)元宗寶編
《六祖法寶壇經箋注》丁福保著，一九一九年刊
《六祖法寶壇經》法海録，金陵刻經處一九二九年刊
《六祖壇經諸本集成》(《禪學業書》之七)日本柳田聖山編，京都中文出版社一九七六年版
《六祖壇經研究論集》(《現代佛教學術叢刊I》)張曼濤編，臺北大乘文化出版社版
《慧能研究》日本駒驛大學禪宗史研究會編，大修館書店一九七八年版
《神會和尚遺集》(附胡適晚年研究)，胡適校编，臺灣胡適紀念館一九六八年版

《敦煌出土神會録附解説》日本鈴木大拙、東京石井光雄一九三二年刊，《鈴木大拙全集》卷三

《敦煌出土荷澤神會禪師語録》鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版

《胡適禪學案》日本柳田聖山編，京都中文出版社一九七五年版

《楞伽師資記》唐浄覺撰，載金久經《薑園叢書》（瀋陽一九三四年版），《大正藏》卷八十五

《傳法寶紀》唐杜朏撰，《大正藏》卷八十五所載不全，柳田聖山《初期禪宗史書的研究·資料的校注》有全本

《歷代法寶記》，載《大正藏》卷五十一

《續高僧傳》唐道宣撰

《宋高僧傳》宋贊寧撰

《景德傳燈録》宋道原編

《佛祖統記》宋志磐撰

《佛祖歷代通載》元念常集

《禪源諸詮集都序》唐宋密撰

《中華傳心地禪門師資承襲圖》唐裴休問，宗密答，《續藏經》二·甲·十五·五

《圓覺經大疏鈔》唐宗密撰，《續藏經》一·十四·十五

《光孝寺志》(《中國佛寺史志滙刊》第三輯第三册)臺北丹青圖書公司印

《重修曹溪通志》清馬元、釋真樸重修(《中國佛寺史志滙刊》第二輯第四册)臺北明文書局印

《漢唐佛教思想論集》任繼愈著，人民出版社一九八一年版

《隋唐佛教史稿》湯用彤著，中華書局一九八二年版

《中國佛學源流略講》吕澂著，中華書局一九七九年版

《唐代佛教》范文瀾著，人民出版社一九七九年版

《隋唐佛教》郭朋著，齊魯書社一九八〇年版

《唐代長安與西域文明》向達著，三聯書店一九八七年第三次印刷

《金剛經和六祖壇經的研究》日本松本文三郎著，京都貝葉書院一九一三年版

《鳴沙餘韵解説》日本矢吹慶輝著，岩波書店一九三三年版

《禪宗史研究》日本宇井伯壽著，岩波書店一九三九年版

《第二禪宗史研究》日本宇井伯壽著，岩波書店一九四二年版

《初期禪宗史書的研究》日本柳田聖山著，法藏館一九六七年版

《達摩的語録》(《禪的語録(一)》)柳田聖山著，築摩書房一九六九年版

《初期的禪史Ⅰ·傳法寶紀·楞伽師資記》（《禪的語録》〔二〕）日本柳田聖山著，築摩書房一九七一年版

《初期的禪史Ⅱ·歷代法寶紀》（《禪的語録》〔三〕）日本柳田聖山著，築摩書房一九七六年版

《語録的歷史》（日本《東方學報》第五十七册）柳田聖山著

《禪家語録Ⅱ》日本西谷啟治、柳田聖山著

《敦煌佛教和禪》（《講座佛教》八）日本鎌原壽雄、田中良昭編，大東出版社一九八〇年版

《敦煌禪宗文獻的研究》日本田中良昭著，大東出版社一九八三年版

《禪源諸詮集都序》（《禪的語録》〔九〕）日本鐮田茂雄著，築摩書房一九七一年版

《修心要論》唐弘忍述，《鈴木大拙全集》卷二有五本校勘本

《觀心論》，朝鮮《禪門撮要》有載，《鈴木大拙全集》別卷（一）有五本對校本

《大乘五方便北宗》，《鈴木大拙全集》卷三有四本對校本

《大正新修大藏經》

《續藏經》

《全唐文》

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝新版敦煌新本六祖坛经
作者＝杨曾文校写
页数＝３４７
ＳＳ号＝１１０５１５１３
出版日期＝２００１年０５月第１版

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
新版前言＆杨曾文
序＆周绍良
自序＆杨曾文
敦煌新本南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经
附编（一）
（大乘寺本）韶州曹溪山六祖师坛经
曹溪大师傳
六祖大师缘起外纪＆门人法海等
光孝寺瘗发塔记＆唐　法性寺住持法才
六祖能禅师碑铭＆唐　王维
赐谥大鉴禅师碑＆唐　柳宗元
大鉴禅师碑＆唐　刘禹錫
惠能和尚传＆南唐　招庆寺静、筠二禅德
唐韶州今南华寺慧能传＆宋　赞宁
六祖坛经序（附晁子健再刊记）＆宋　依真小师邕州罗秀山惠进禅院沙门惠昕
六祖坛经后叙＆宋　周希古
六祖大师法宝坛经赞＆宋　明教大师契嵩
六祖法宝记叙＆宋　吏部侍郎郎简
六祖法宝坛经序＆元　古筠比丘德异
元大德四年高丽版德异本《六祖坛经》跋＆高丽　万恒
六祖大师法宝坛经跋＆元　宗宝
传法宝纪并序＆唐　杜朏
附编（二）
《坛经》敦博本的学术价值和关于《坛经》诸本演变、禅法思想的探讨
一、六十年来《坛经》研究的回顾
二、敦博本《坛经》及其学术价值

三、慧能与《六祖坛经》
（一）从卢行者到六祖能大师——禅宗改革者、南宗创始人
慧能的家世
曹溪修学佛法黄梅投师（公元六七〇——六七四年）
风幡之论与出家受戒（公元六七六年）
曹溪传法（公元六七六〔或六七七〕——七一三年）
六祖地位的确立
（二）关于《坛经》的形成
从《坛经》的结构看《坛经》的形成
关于《坛经》不是神会或神会一派的人，也不是其他人所作的概要说明
《坛经》诸本的演变
（1）《坛经》祖本
（2）敦煌原本
（3）惠昕本
（4）契嵩本
（5）德异本和曹溪原本
（6）宗宝本
四、《坛经》禅法思想略析
（一）强调众生皆有成佛的可能性，皆可自修自悟——所谓「无相戒」
（二）主张顿教法门，说「一悟即至佛地」
（三）寄坐禅于自然无为和日常生活之中——所谓「无念为宗」
（四）关于不二法门与慧能禅法
主要参考书目
附录页